Die
Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,
Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite Auflage.

Nach des Verfassers Tode herausgegeben
von
Professor Dr. Bonwetsch und Mag. Seeberg in Dorpat.

Erster Band.

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1886.

Dogmengeschichte.

Die
Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite Auflage.

Nach des Verfassers Tode herausgegeben

von

Professor Dr. Bonwetsch und Doc. Mag. Seeberg in Dorpat.

Erster Band.

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1886.

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

Periode der Patristik.

Von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite Auflage.

Herausgegeben
von

N. Bonwetsch,

Doktor und Professor der Theologie in Dorpat.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1886.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Dem Andenken

meines unvergeßlichen Lehrers

Moritz von Engelhardt.

Der Herausgeber.

Aus dem Vorwort des Verfassers.

Obwohl wiederholt aufgefordert, meine Vorlesungen über Dogmengeschichte, mit der ich mich seit mehr denn dreißig Jahren beschäftige, zu veröffentlichen, habe ich diese Aufforderung doch stets in der Überzeugung abgelehnt, daß eine akademische Vorlesung ihren Zweck recht wohl erfüllen könne, ohne sich deshalb zu einem Schriftwerk zu eignen, dagegen aber den Gedanken einer selbstständigen Bearbeitung dieser theologischen Disciplin, die schon meine Jugendliebe war, seit länger gefaßt. Eine schwere Krankheit, von der ich im vorigen Jahre heimgesucht wurde, hat mich gemahnt, die Vorarbeiten zu vervollständigen, zu revidieren und zum Ganzen auszugestalten. Und so gebe ich denn das Resultat dieser Arbeit — insofern mit Freuden, als es mir damit vergönnt ist, Begriff und Methode der Dogmengeschichte, wie sie mir von vorn herein vorschwebte, auszuführen. Meine Gedanken darüber habe ich bereits in meiner Monographie über Origenes (1837), sodann in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrgang 1846 ausgesprochen, und sie haben sich mir, bei fortwährender Beschäftigung mit dem Gegenstande, wenn auch geläutert, doch bewährt.

Gerne hätte ich eine etwas freiere, noch übersichtlichere, und mehr reflektierende Darstellungsweise gewählt, etwa in der Art, wie man eine Geschichte der Philosophie zu schreiben pflegt; denn nicht um einzelne Notizen, sondern um Zeichnung des großen organischen Ganges der Dogmenentwicklung und der durchschlagenden Motive war es mir zu thun; allein der gegenwärtige Stand der Geschichtsforschung schien mir das noch nicht zu gestatten, vielmehr die wörtliche Einführung der namhaftesten Zeugen zu fordern. Außerdem bleibt der Subjektivität ein zu weiter Spielraum. Die Schwierigkeit lag dabei für mich in der Beschränkung des überreichen Stoffs. Namentlich beim Gnosticismus war ich zweifelhaft, ob ich mich nicht noch kürzer fassen sollte.

Daß ich und wo ich meine Lehrer und Vorgänger, unter denen ich vorzugsweise Neander, Engelhardt, Gieseler und v. Baur nenne, dankbar benützte, habe ich überall angemerkt, übrigens durchweg selbständig aus den Quellen geschöpft. An den wenigen Punkten, wo mir dies nicht mehr ganz möglich war, bei dem späteren Monophysitismus und Monotheletismus, sind meine Gewährsmänner genau angegeben.

Die Anmerkungen wollen teils zum Belege des im Text Gesagten, theils auch zur Ausführung dienen. Über die Zweckmäßigkeit ihrer Auswahl kann man streiten. Daß ich mich darauf beschränkte, an solchen Stellen, deren Auslegung streitig ist, in der Regel einfach meine Auffassung zu geben, werden Kenner der einschlägigen Literatur nur billigen. Eine gründliche Auseinandersetzung darüber forderte ja selbst wieder eine eigene Schrift. Immerhin aber, hoffe ich, werden die Anführungen und Anmerkungen Zeugnis geben, daß ich mich möglichst der Objektivität befleißigte. Möglichst — sage ich, denn eine schlechthinige Objektivität, wenn sie nicht reine Indifferenz an dem Gegenstande sein soll, gibt es für den Historiker nicht; auch bin ich weit entfernt, meinen eigenen kirchlichen Standpunkt verleugnen zu wollen.

Mir hat Gemeinglaube und Bekenntnis der Kirche einen hohen bleibenden Wert. In den ersteren bin ich mit allen Wurzeln meines geistigen Lebens verflochten, in dem letzteren sehe ich die unter providentieller Leitung erfolgte Ausgestaltung des kirchlichen Gemeinglaubens — eine unentbehrliche Schutzwehr gegen grundstürzende Irrtümer. Wie sehr die Kirche des Herrn eines Bekenntnisses bedarf, zeigt gerade die Gegenwart. Sollte es meiner Arbeit gelungen sein, zur richtigen Würdigung desselben mitzuverhelfen, so wäre der darauf verwandte Fleiß reichlich belohnt.

Ob und wie bald es mir gelingen wird, in einem zweiten Bande das Mittelalter und die Reformationszeit, wofür die Vorbereitungen vorliegen, vollständig zu bearbeiten, hängt von dem ab, was mir noch an Kraft und Lebenszeit zu schenken Gott gefällt.

Erlangen, den 11. April 1874.

Der Verfasser.

Vorwort des Herausgebers.

Die Dogmengeschichte des seligen Thomasius ist nicht nur die reife Frucht der Arbeit eines Lebens, sie ist auch herausgeboren aus einem Geiste, welcher innerlich frei und doch tief gewurzelt im Glauben und Bekenntnis der Kirche mit liebevoller Versenkung und feinem Verständnis den Ursprüngen des kirchlichen Dogmas nachzugehen und seiner Entwicklung zu folgen vermochte. Ein solches Werk mußte dem Dienst der Kirche, besonders auch zur Einführung der theologischen Jüngerschaft in die Genesis ihres Bekenntnisses erhalten bleiben. Daher glaubte ich — wenn schon nach manigfachen Bedenken — in Gemeinschaft mit meinem Freund und Kollegen Mag. Seeberg, welcher die Bearbeitung des zweiten Bandes übernommen hat, mich der Aufforderung zur Neuherausgabe dieser Dogmengeschichte nicht entziehen zu dürfen. Mir stand dabei von vornherein fest, daß ich nicht etwa in durchgreifender Umarbeitung auf Grundlage derjenigen des Thomasius eine eigene dogmengeschichtliche Darstellung zu geben, sondern die des Verfassers pietätsvoll zu erhalten hatte, unter schonender Vornahme nur der durch die neueren Forschungen notwendigen Änderungen. Ich habe daher nicht nur an den Grundzügen in Richtung und Anlage des Buches nicht zu rühren gewagt, sondern auch im Einzelnen nur dort eine Änderung eintreten lassen, wo dieselbe weder im Widerspruch stand mit den Grundgedanken des Buches noch auch Thomasius bereits seine Auffassung unter Berücksichtigung der entgegenstehenden gewonnen oder festgehalten hatte. Im letzterwähnten Falle habe ich mir wohl gestattet meine abweichende Ansicht in den Beilagen kurz zum Ausdruck zu bringen. Wie Thomasius, so habe auch ich auf Herbeiziehung der ganzen betreffenden Literatur verzichtet, wohl aber habe ich über das seit der ersten Auflage Erschienene, möglichst objektiv, zu orientieren versucht. Meine Zusätze sind zumeist mit eckigen Klammern bezeichnet, doch habe ich zur Vermeidung allzugroßer Buntscheckigkeit dieselben im weitern Verlauf nicht selten weggelassen; sie fehlen jedoch überall dort nicht,

wo ein Zweifel über die Übereinstimmung des Hinzugethanen mit den Anschauungen des Verfassers entstehen konnte. Mit „Ich“ redet immer der Verfasser.

Lag beim ersten Erscheinen dieser D.G. die kurz zuvor ans Licht getretene von Nitzsch vor, und durfte im Hinblick auf dieselbe der Verfasser bemerken, daß die verschiedene Grundanschauung und Ausführung dennoch der seinigen daneben eine selbständige Bedeutung sichere, so gilt dasselbe nun auch im Verhältnis zu der von A. Harnack, welche die Aufgabe der dogmengeschichtlichen Disciplin neu bestimmend zunächst die Entstehung des Dogmas aufzuzeigen sucht. Sie konnte nur wenig berücksichtigt werden, da bereits die ganze von ihr behandelte Periode in Druck und Korrektur vollendet war. Harnack hat den Gegensatz zwischen ihm und Thomasius in der Gesamtauffassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung selbst hervorgehoben. Derselbe beruht auf der prinzipiell andersartigen Beurteilung des Verhältnisses des Evangeliums zum Dogma, auch schon zur Lehre eines Paulus und der johanneischen Schriften. Dabei aber hat auch Harnack die würdige Vertretung der konfessionell-lutherischen Betrachtung der D.G. durch das Werk von Thomasius, „seine musterhaft klare Darstellung, seine ausgezeichneten Kenntnisse und das lebendige Verständnis des Verfassers für religiöse Probleme“ voll anerkannt.

Mir ist die Arbeit an diesem Werk lieb und gewinnbringend gewesen. Es ist nicht nur die sorgfältige, tief eindringende Forschung und der feine Sinn für die Herausgestaltung der mitunter unter andersartiger Denkweise fast verborgenen Wahrheit, was es so wertvoll und die Beschäftigung mit ihm so fruchtbar macht, sondern auch die innerliche Beteiligung an den behandelten Fragen, die gottgeweihte Persönlichkeit des Verfassers, welche in der Kirche wie im Hause ihres Vaters lebt und deren Bekenntnis in seinen Wurzeln und seinem Wachstum ihr zum Dienst durchforscht und zur Darstellung bringt. Möge denn auch weiterhin dem seligen Verfasser auch durch dieses Werk verliehen sein, fortzubauen an seinem Teil an dem Reiche dessen, an den zu glauben hier sein Leben war, und vor dessen Angesicht er nun im Schauen des Geglaubten lebt.

Dorpat, Himmelfahrt 1886.

Der Herausgeber.

Inhalt.

Einleitung.

Erste Hauptperiode.

Die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte.

Erster Abschnitt.

Der Grundcharakter des Christentums und die Bildung der alt-katholischen Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Centraldogmen.

Theologie, Christologie, Anthropologie.

Dritter Abschnitt.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 8 Z. 19 l. : st. ; — S. 30 Z. 13 Tim. st. Thim. — Zu Z. 1 v. u.: Gegen H. Holtzmann und Bleek-Mangold Neutest. Einl. 1886. — S. 32 Z. 7 st. vielleicht l. wahrscheinlich. — Zu S. 50 A. Pfleiderer in Jbb. f prot. Theol. 1883. — S. 56 Z. 3 v. u. st. Dial. 47 vgl. l. und. — S. 62 Z. 5 v. u. l. 7. Aufl. 1884. — Zu S. 71: Harnack DG. charakterisiert die Gnostiker als die ersten christl. Theologen, welche das Christentum in akuter Weise verweltlichten, d. h. gräcisierten. — Zu S. 81 f. die glänzende Schilderung Marcions in Harnacks DG. — S. 104 Z. 2 v. u. l. 257 st. 157. — Zu S. 113 Z. 4 v. u. Eus. V, 1, 23. 41. — S. 121 Z. 10 v. u. l. Kirchhofers st. Kirchdorfers. — Zu S. 136 Z. 8 v. u.: Diestel, das A. T. in d. christl. Kirche 1869. — Zu S. 149 Z 4 v. u.: Vgl. bes. die Ausgabe von Lightfoot 1885. — Zu S. 151 Z. 20: wie bei Iren. V, 30. — S. 156 zu Z. 9 v. u.: auch Hilg. Ztschr. f. w. Theol. 1886. — S. 155 Z. 5 ist Methodius zu streichen. — Dagegen Z. 7 zu Panarion: wie auch im „Anker" 33. 107 ff. — Zu S. 156 vgl. auch Harnack Texte und Unters. V. S. 32 ff. — Zu S. 161 Z. 1 v. u.: Völter hat sie für Apollinarius von Hierapolis (Ztschr. für w. Th. 1883 S. 180 ff.), Dräseke u. s. w. — S. 162 Z. 4 l. enthalten st. repräsentieren. Z. 2—5 v. u. ist zu streichen. — S. 185 Z. 9 v. u. l. Eus. VI. st. Eus. IV. — S. 215 Z. 6 v u l. Hergang st Hingang. — Zu S. 240 A. 1: Das Glaubensbek. des Eudoxius bei Caspari, die Quellen IV. — S. 275 Z. 6 v. u. l. 1860 st. 1880. — Zu S. 331 Z. 4 v. u. vgl. auch Bertram, de Theodoreti doctrina christol. 1883. — Zu S. 362 Z. 15: vgl. auch Reuter Ztschr. f. KG. IV. 155 f. — S. 497 Z. 7 v. u. l. 416 st. 399. — S. 505 Z. 11 v. u. st. ettotius l. et totius. — S. 510 Z. 7 v. u. l. V, 51 st. V, 50. Z. 8. v. u. ist de pecc. orig. zu streichen. — S. 539 Z. 28 l. 518 st. 513. — S. 564 Z. 5 v. u. l. primi st. prima. — S. 566 Z. 8 v. u. l. I, 5. 21 st. I, 5, 21. — S. 581 Z. 7 st. Dec. l. Dei.

Einleitung.

1. Der christliche Glaube und seine Entwicklung im Individuum.

1) Das Christentum, so wie es sich zunächst der historischen Betrachtung darstellt, ist ein neues Lebensprinzip, das in die Menschheit eingetreten ist, eine sittlich-religiöse Lebenskraft, die im Gegensatz zu dem Wesen der alten Welt und zu der Sinnesrichtung des natürlichen Menschen steht, mächtig genug, um beide zu überwinden und überall wo es Eingang findet, ein Neues zu schaffen. Die es an sich erfahren haben bezeugen, daß sie aus dem Tode in's Leben gekommen sind, daß eine neue Schöpfung mit ihnen vorgegangen ist: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden" (2 Kor. 5, 17. Eph. 2, 4 ff.). So hat sich das Christentum durch die ganze, von ihm selbst bestimmte Geschichte hindurch erwiesen, insbesondere in den Tagen seines Anfangs: als eine welterneuernde Lebensmacht.

Dieses neue Leben ruht auf dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein eines wesentlich veränderten Verhältnisses des Menschen zu Gott. Vorher von ihm entfremdet und durch die Sünde von ihm geschieden, sind sie als Christen mit ihm versöhnt, aus Kindern des Zorns Gottes Kinder geworden; es ist das Bewußtsein der durch Christus wiederhergestellten Gottesgemeinschaft, welches den Mittelpunkt des neuen Lebens, in dem sie stehen, bildet (2 Kor. 5, 10—21. Kol. 1, 12—14. Röm. 5, 1. 2. c. 8.). — Mit diesem Bewußtsein ist den Erlösten zugleich ein neues Licht aufgegangen, eine Erkenntnis der Wahrheit, die ihre ganze bisherige Anschauungsweise über göttliche und menschliche Dinge nicht nur erweitert und bereichert, sondern völlig umgestaltet hat, und eine neue Liebe, welche die natürliche Selbstsucht überwindend, zur bewegenden Kraft der ganzen menschlichen Persön-

lichkeit wird. Von Innen heraus durchdringt diese Gotteskraft erneuernd und heiligend alle Richtungen der menschlichen Natur; in alle Formen des menschlichen Lebens, in die häuslichen und socialen Verhältnisse, in Kultur und Bildung ist es eingedrungen und hat ihnen einen eigentümlichen Charakter aufgeprägt. So stellt sich das Christentum zunächst als die Macht eines neuen Lebens dar. Und das ist auch diejenige Seite, welche, als die augenfälligste, die ersten Verteidiger desselben überall hervorgehoben haben. Auf die großen, sittlichen Wirkungen, die es in der alten Welt hervorgebracht, auf die wunderbare Umgestaltung, die es in dem Leben seiner Bekenner bewirkt hat, berufen sie sich den heidnischen Gegnern gegenüber; auf den himmlischen Sinn und Wandel, auf den weltverläugnenden Ernst und auf die selbstverläugnende Bruderliebe der Christen weisen sie hin, um die Herrlichkeit des Christentums zu erweisen. Justin's Apologie. Tertullian im Apologeticum. Epist. ad Diognet.

Hervorgegangen ist dieses neue Leben nicht aus dem natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit, es ist nicht die reife Frucht desselben, nicht die aufgeschlossene Blüte der alten Welt (gegen die Baur'sche Schule). Zwar gewahren wir durch die ganze Weltgeschichte hindurch eine gewisse Vorbereitung auf das Christentum, es hatten sich Richtungen und Anschauungen gestaltet, die man eine Prädisposition für dasselbe nennen kann, — dieß ist die unter providentieller Leitung erfolgte Zubereitung des Bodens; aber herausgewachsen aus diesem Boden ist das Christentum nicht und konnte es auch nicht. Seine Wurzeln liegen tiefer, höher. Es ist von Oben in diese alte natürliche, zum Verderben reife Welt hereingeboren; in einer großen Gottesthat hat es seinen letzten Grund: diese That ist die Erscheinung Christi in der Welt, die Thatsache der Menschwerdung Gottes (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Wie es durch diese Gottesthat in die Menschheit hineingeboren ist, so hat es seinen wesentlichen Inhalt an dem durch Christus hergestellten Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, und seinen fortwährenden Lebensquell an dem von ihm ausgehenden Geist. Er selbst, der lebendige Christus, ist das Centrum der von ihm gestifteten Religion.

Vermittelt aber wird dem Individuum die Teilnahme daran sowohl objectiv als subjectiv: objectiv durch das Wort, welches als lebendige, durch den Geist gewirkte Verkündigung (mittelst des Dienstes der Gemeinde) immerzu in die Welt eingeht und ihr die Heilsthatsachen und Heilswahrheiten des Christentums vergegenwärtigend

nahe bringt, damit aber sich selbst seinen Eingang in die Menschheit schafft; subjectiv durch den von diesem Worte gewirkten Glauben. Denn der Glaube ist die freie persönliche Aneignung des vom Wort bezeugten Heils. Durch ihn wird, was dem Einzelnen zunächst als ein Objectives und Äußerliches gegenübersteht, Inhalt seines Bewußtseins und Lebens, es gewinnt ein subjectives Dasein in der menschlichen Persönlichkeit und gibt sich ihr erfahrungsmäßig kund. Diese gottgewirkte Erfahrung ist das Wesen des Glaubens, der subjectiven Seite des Christentums, wodurch das Individuum zum Teilhaber der objectiv in Christo wiederhergestellten und für Alle vorhandenen Gottesgemeinschaft wird. In und mit diesem Glauben hat der Christ die dem Worte immanente Wahrheit, die Heilswahrheit in ihrer absoluten Fülle und Totalität aufgenommen; denn die Wahrheit ist ein unteilbares Ganzes. Man hat sie entweder gar nicht oder ganz. — Aber das Bewußtsein um diesen Inhalt ist zunächst ein unmittelbares, zwar centrales aber nicht explicierteѕ Wissen, welches selbst eine Beherrschung des Denkens von außerchristlichen Vorstellungen nicht ausschließt; noch viel weniger hat es die Form begrifflicher Erkenntnis, wie ja auch das Wort, an dem es seine Quelle hat, keine Summa begrifflich-menschlicher Lehren, sondern ein göttlicher Same ist (Mtth. 13). Implicite liegt der ganze Schatz des Evangeliums im Gemüt des Gläubigen, die Momente der Heilswahrheit sind da noch wie im Keim zusammenbeschlossen; — aber der Keim harrt seiner Entwicklung.

2) Die Notwendigkeit einer solchen Entwicklung liegt in sofern schon in dem Wesen des menschlichen Geistes, als dieser das Bedürfnis hat, alles was Gegenstand seiner Vorstellung, Wahrnehmung, Erfahrung ist, sich durch Reflexion darauf zu vermitteln und sich zur erkenntnismäßigen Klarheit zu bringen. Dieses allgemeine Gesetz macht sich beim Christentum, wo es sich um die höchsten und tiefsten persönlichen Interessen handelt, wo dem Menschen ein neues Leben, ja eine neue Welt aufgegangen ist, in verstärktem Maße geltend. Der Christ kann gar nicht anders, als auf diesen Inhalt seines Glaubens mit seinem Denken einzugehen, um ihm nachzudenken, ihn nach seinen Momenten auseinanderzulegen, zu verstehen und so auch nach dieser Seite seiner mächtig zu werden. Um so mehr fühlt er sich dazu gedrungen, als im Glauben selbst schon ein Wissen mitenthalten ist, und andrerseits das Wort mit seinem unendlich reichen Inhalt, wenn auch nicht ausschließlich — weil an den ganzen Menschen —

doch jedenfalls auch an das menschliche Erkennen sich wendet und ihm den Impuls zum immer tieferen Eindringen darein gibt. Es ist das Licht, welches in dem Maße als es dem menschlichen Geiste seinen Heilsinhalt vermittelt, ihm das Verständnis der Wahrheit erschließt; indem es ein neues Bewußtsein in ihm schafft, wird es eo ipso Prinzip einer neuen, immer wachsenden Erkenntnis.

Es sind also zwei Faktoren, die durch ihr Zusammenwirken die Entwickelung des christlichen Glaubens in dem Individuum bedingen: das vom göttlichen Wort bezeugte Heil, und der menschliche Geist, der das Wort im Glauben sich angeeignet hat, m. a. W. die objective göttliche Heilswahrheit als stoffgebendes, und die subjective Glaubens- und Erkenntnisthätigkeit als recipierendes und reproducierendes Prinzip. Durch das Zusammenwirken beider kommt es zur Hereinbildung, Entfaltung und Ausgestaltung des Christentums wie nach der Seite des Lebens und Handelns, so insbesondere nach der der Erkenntnis, womit wir es hier speciell zu thun haben. Es kann nicht ausbleiben, daß bei diesem Prozeß der Inhalt der göttlichen Heilswahrheit tief in das Menschliche und als solches Werdende und Wandelbare hereingezogen wird; doch wird es auch die göttliche Weisheit nicht an den notwendigen Verwahrungsmitteln gegen die von daher erwachsende Gefahr der Verderbung haben fehlen lassen.

3) Fragen wir aber nach der Art und Weise dieser Entwickelung, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie sich auf einem zwiefachen Wege vollziehen kann, nämlich so, daß der Gläubige entweder vorzugsweise von seinem Heilsbewußtsein und seiner Heilserfahrung ausgeht, oder von der Reflexion auf das objective, göttliche Wort.

Was das erstere anlangt, so ist der Glaube zunächst Erfahrung von dem Heil in Christo. Diese Heilserfahrung hat ihre Grade, ihre Stufen. Von dem Momente an da sie in die Seele eintritt, beginnt eine innere Geschichte, eine Reihe von Erlebnissen, Thatsachen, Zuständen, an denen der Christ sowohl die Kraft und Wahrheit der Erlösung, als auch die Beschaffenheit seines eigenen Wesens — des alten wie des neuen Menschen — immer vollständiger inne wird. Indem er nun mit seiner Reflexion auf diese Erlebnisse sich richtet, ihrer Genesis, ihren Kausalitäten und Zusammenhängen nachgeht, gestalten sie sich ihm zu Erkenntnissen, die er dann wieder auf das Wort, das sie gewirkt hat, zurückführt, daran mißt und sich so zur vollen Klarheit bringt. In dem Maße also, als die

christliche Erfahrung sich in die Erlösung vertieft, wächst auch die christliche Erkenntnis an Umfang und Bestimmtheit. Ein Augustin und Luther sind dafür die significantesten Beispiele. *Πράξις ἐπίβασις θεωρίας.* —

Der andere Weg nimmt die Richtung vorzugsweise auf das Wort, sei es als lebendige Verkündigung, als Tradition, oder als in Schrift gefaßtes. Man versenkt sich in die großen ewigen Gottesgedanken, die es enthüllt und in die Heilsthaten, die in ihm niedergelegt sind, bringt sich diesen Inhalt zum Verständnis, faßt die gewonnenen Erkenntnisse in begriffliche Formen, setzt sie in Verbindung mit seinen sonstigen Anschauungen und führt sie dann wieder auf das christliche Leben zurück. Auf diese Weise ist ein Teil der griechischen Kirchenlehrer tiefer in die christliche Wahrheit eingedrungen, Athanasius zu einem Einblick in das Geheimnis der Trinität, Anselm in das der Versöhnung gelangt u. s. w., nicht durch Spekulation von Außen her, sondern durch's Denken im Glauben und über den Glauben: credo ut intelligam.

Beide Wege sind jedoch nie außer einander, sondern ergänzen und fördern sich gegenseitig; denn was auf dem Gebiete der Erkenntnis gewonnen wird, geht immer in das Leben über, und jeder Zuwachs an Heilserfahrung hat ein tieferes Erfassen der Heilswahrheit zur Folge.

Mit dem Bisherigen ist auch schon ausgesprochen, daß diese Entwickelung des Glaubensinhaltes in dem Individuum nur allmählig zu Stande kommen könne. Aller Fortschritt ist successiv und durch die Individualität der Geister bedingt. Der Gegenstand aber um den es sich hier handelt ist zu reich, die Fülle der geoffenbarten Wahrheit zu tief, zu unendlich, als daß Einer ihrer nach allen Seiten hin mächtig zu werden vermöchte. Diesem Stoff gegenüber erscheint die Erfahrung und Begabung des Individuums als Beschränktheit und Armut. Nur der vereinten Thätigkeit der Gläubigen wird die Lösung dieser Aufgabe gelingen. Aber es steht auch kein Christ allein, sondern jeder gehört schon von vorn herein einer Gemeinschaft an, durch deren Dienst er selbst, was er als Christ ist, geworden ist. Dieß ist die christliche Kirche. Für sie besteht sowohl jene Aufgabe als die Möglichkeit ihrer Lösung in einer weit eminenteren Weise als für den Einzelnen.

2. Die Entwickelung des christlichen Gemeinglaubens in der Kirche. Das Dogma.

1) Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte; der inneren Seite, ihrem eigentlichen Selbste nach societas fidei et spiritus sancti in cordibus, der äußeren Seite nach durch Wort und Sakrament vermitteltes und sich bezeugendes Gemeinwesen, coetus credentium; in der Einheit dieser ihrer beiden Seiten ein lebendiger einheitlicher gegliederter, von dem Geiste Christi geschaffener und durchwalteter Organismus. Als dieser hat nun die Kirche in weit höherem Maße als der Einzelne das Bedürfnis und den Trieb, ihren Gemeinglauben sich zur Erkenntnis zu bringen. Dieses Bedürfnis ist zunächst wieder ein rein innerliches, in dem Wesen der Kirche, als der Gemeinde des Glaubens begründetes, und davon gilt alles vorhin Gesagte. Es ist das dem Glauben eingeborene Prinzip, das sich hier mit zweifacher Stärke geltend macht. Aber dieses Bedürfnis wird verstärkt durch ihren Beruf. Denn ihr Beruf ist Selbsterbauung nach Innen und Außen. Sie soll die Völker der Welt durch's Evangelium berufen, die Berufenen im Glauben erziehen und so in der Totalität ihrer Glieder, der werdenden und gewordenen, immer völliger hinanwachsen in Erkenntnis, Liebe und Leben an Christo dem Haupte (Eph. 4, 13—16. Kol. 2, 6. 7); das ist ihre göttliche Mission: Zeugin seines Namens, Organ seines Dienstes zu sein. Dieser Beruf enthält aber für die Kirche die Aufgabe, dem Inhalte ihres Gemeinglaubens einen bestimmten, lehrhaften Ausdruck zu geben. Die Gestalt der Unmittelbarkeit, in der ihn der Christ zunächst besitzt, reicht dazu nicht hin, eben so wenig als die Berufung auf die Schrift, als auf die Quelle. Es hilft nicht zu sagen: Hier steht's geschrieben — damit baut man die Kirche weder nach Innen noch nach Außen. Die Kirche muß sagen, nicht nur *daß*, sondern *was* sie glaubt, was der ihr anvertrauten Offenbarungswahrheit Sinn und Inhalt ist, und muß es so sagen, daß es verständlich, faßbar, greifbar wird sowohl für die an sie Herantretenden als für ihre eigenen Glieder. Sie bedarf also immer eines (irgendwie) *formulierten, artikulierten Bekenntnisses* (forma sanae doctrinae); ihr seelsorgerischer und erziehender Beruf für die einzelnen Glieder, ihr Missionsberuf nach Außen, ihr Gesamtberuf für das Reich Gottes fordert es notwendig. Wo sie als sichtbares, verfaßtes Gemeinwesen in der Welt sich darstellt,

versteht es sich ohnehin von selbst, daß sie ihrem Glauben irgend einen erkennbaren Ausdruck gibt. Nun kann man zwar sagen, sie besitze einen solchen schon von vorn herein in dem Fundamentalsatze: „Daß Jesus Christus der Herr sei" (Röm. 10, 9), und in der That ist dieses Grundbekenntnis das ursprünglichste und centralste. Allein es reicht in dieser seiner Einfachheit und Geschlossenheit nicht hin, jenen Zweck zu erfüllen, bedarf jedenfalls erst der Entfaltung in seine Momente, und dient in sofern nur dazu, die an die Kirche durch ihren Beruf gestellte — und durch ihre Geschichte (s. unten) näher modificierte — Aufgabe dahin zu präcisieren: von diesem Centralpunkte aus ihren Gemeinglauben zum Lehrbegriff zu entwickeln.

Dies ist das Dogma. Dogma ist nicht die blos subjective Meinung, die individuelle, etwa theologische Ansicht der einzelnen Kirchenlehrer, sondern die kirchliche Glaubensbestimmung, näher die Form, in der sich der christliche Gemeinglaube nach seinen wesentlichen Momenten einen bestimmten und gemeingiltigen Ausdruck gibt. So definiert es auch Marheinecke: „die Dogmen sind der Inbegriff des kirchlichen Lehrbegriffs", ähnlich Baur: „Dogmen sind die Lehren des christlichen Glaubens, sofern sie in Sätzen bestehen, welche eine bestimmte kirchliche Lehrform erhalten haben" [1]).

Dogma in diesem Sinn gibt es also nur in der Kirche und mittelst der Kirche, wie denn Marheinecke treffend sagt: nur was dem Geiste der Kirche entspricht und Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewußtseins ist, wird auch von ihm wieder anerkannt und geht so auch in den Glauben und in die Lehre der Kirche ein. — Das Dogma hat nach der gegebenen Begriffsbestimmung eine zwiefache Seite: eine innere und äußere. Die innere ist die Substanz der göttlich geoffenbarten Heilswahrheit, an sich absolut wahr, unveränderlich, durchaus sich selber gleich, die äußere ist die menschlich-kirchliche Form. Jene gibt dem Dogma seine Wahrheit, diese macht

1) v. Baur, Vorlesungen über Dogmengesch. I, S. 12, desselben Lehrbuch der Dogmengesch. S. 4 (2. Aufl.). So schwankend Anfangs der Sprachgebrauch war, hat er sich doch seit dem 3. Jahrh. auf den bez. Begriff concentriert, vgl. Jm. Nitzsch, System der christl. Lehre S. 50 ff. Kahnis, Luther. Dogma. I, 6. Wenn die Baur'sche Schule den wesentlichen Inhalt des Dogmat. als die sich mit sich selbst vermittelnde Identität des Unendlichen und Endlichen bezeichnet, so ist dies nur der Ausdruck einer pantheistischen Grundanschauung.

den Inhalt erst zum Dogma. Denn zum Dogma wird die Glaubenswahrheit erst, wenn sie sich einen begrifflichen Ausdruck gegeben hat, in welchem der Gemeinglaube der Kirche seinen Inhalt erkennt, erst dann, wenn sie Gegenstand kirchlicher Bestimmungen geworden ist. Diese Bestimmungen (termini ecclesiastici) sind die Gefäße für jenen Inhalt, die Form, in der er sich dem kirchlichen Bewußtsein erschlossen hat, und die deshalb mit demselben auf's engste verflochten ist. Ihre Wahrheit beruht nicht darauf, daß sie ῥητῶς in der Bibel enthalten sind — es können möglicher Weise auch schriftwidrige Lehren in Schriftworte gefaßt werden und sind auch nicht selten darein gefaßt worden — sondern auf der Identität des Sinnes und Geistes mit dem göttlichen Worte. Daran haben sie das Kriterium ihrer Wahrheit. Aber eben hier ist auch die Seite, nach welcher das Dogma nicht nur den Einflüssen der jeweiligen Zeitbildung und den Modificationen und Veränderungen unterliegen wird, die von jeder fortschrittlichen Entwicklung unzertrennlich sind: es wird möglicher Weise getrübt, in Widersprüche verwickelt, mit Irrtümern versetzt werden können.

Kehren wir zurück; Die Ausgestaltung des Gemeinglaubens zu einzelnen Dogmen, weiterhin zum Lehrbegriff, gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche.

2) Zur Lösung derselben ist aber auch die Kirche vollkommen befähigt. Denn sie besitzt das göttliche Wort, durch welches sie selbst geworden ist, nicht nur in der Gestalt mündlicher Ueberlieferung und stetiger Reproduction durch die Individuen, wie es als lebendiger Strom durch die Zeiten hindurchgeht, sondern in der urkundlichen Form, wie es in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes verfaßt ist. An ihr hat sie die schlechthin reine Quelle der Heilswahrheit, aus der sie schöpfen, und den gottgegebenen Kanon, nachdem sie ihre Glaubens- und Erkenntnisarbeit immerzu normiren soll und kann. Mit dem Worte aber die Verheißung des Geistes, der sie bei dieser Arbeit leiten wird.

Sie besitzt ferner in ihrem großen Organismus alle die menschlich-socialen Mittel und Bedingungen, durch deren Zusammenwirken jene Lösung allein möglich wird:

Vor Allem eine Fülle christlicher Persönlichkeiten und in diesen eine reiche Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften, welche die Einheit des Glaubens und des Geistes verbindet. Jedes Glied hat sein besonderes Maß: Die Einen vorzugsweise mit dem Tiefsinn des

Gemütes, Andere mit der Klarheit und Schärfe des reflectierenden Denkens begabt, die Einen mehr theoretisch-contemplativer, Andere vorherrschend praktischer Richtung; hier geistesgewaltige bahnbrechende, dort mehr receptive, bildsame Naturen, wie sie die göttliche Vorsehung zuweilen neben einander gestellt hat. Das sind die Organe, die der Geist Gottes seiner Kirche schenkt. Sie sind das nächste Subject der Arbeit, von der wir reden. Indem diese verschiedenen Individuen in Berührung mit einander treten, bildet sich eine Wechselwirkung des Mitteilens und Empfangens, in der sich die Glaubens-Erfahrung und Erkenntnis der Einen an der Andern ergänzt, berichtigt, bereichert; oder es geschieht, daß hervorragende Geister, in denen der Glaube der Kirche oder eine Seite desselben zur lebendigen Erfahrung geworden, am klarsten und kräftigsten zum Bewußtsein gekommen ist, die übrigen zu ihrer Höhe heraufziehen indem sie dem, was in diesen noch wie schlummernd latitiert, das rechte, treffende Wort verleihen. Das so Gewonnene wird dann selbst wieder zu einem Ferment, welches fortwirkend in den Fluß der Bewegung eingeht (traditio ecclesiastica). — Ein weiteres, damit gegebenes Mittel sind die wissenschaftlichen Kräfte, welche die Kirche besitzt in ihren theologisch gebildeten Lehrern und Gliedern, weiterhin in den wissenschaftlichen Geistesrichtungen oder Schulen z. B. der alexandrinischen und antiochenischen, in der alten, der realistischen und nominalistischen in der mittelalterlichen Kirche. Solche Kreise stellen das Christentum von verschiedenen Gesichtspunkten uns dar, oder bilden größere Complexe von christlichen Lehren eigentümlich durch. Diese wissenschaftliche Thätigkeit gehört mit zu den wichtigsten Faktoren der Dogmenbildung. Denn die Wissenschaft ist die Selbstverständlichung des denkenden Geistes über den Inhalt des Christentums. Sie hilft mit, das zu fixierende Dogma zur Klarheit zu bringen, sie arbeitet die Begriffe und Formen für dasselbe heraus und bildet das Festgesetzte weiter fort. An diesem Punkte ist es, wo sich die Einflüsse der allgemeinen Bildung der jeweiligen Zeit, teilweise auch der philosophischen Richtungen und Systeme, sei es fördernd oder störend, geltend machen. Es gibt kein Dogma, an dessen Entwicklung dieser Faktor sich nicht nachweisen ließe Nur macht die Philosophie und Theologie das Dogma nicht, und kann es auch nicht machen; seine Wurzeln liegen tiefer, in dem Glaubensbewußtsein und in der Glaubenserfahrung der Kirche. Es ist ein Fehler der meisten Dogmengeschichten,

daß sie diesen tieferen Grund verkennend, in den Dogmen nur Producte der sog. Philosophie der Kirchenlehrer erkennen. Damit wird der richtige Standpunkt von vorn herein verrückt. — Aber die Kirche schließt noch größere Kreise in ihre weite Gemeinschaft ein: die christlichen Völker. Obwohl in die Kirche eingegangen, behalten sie doch ihre natürliche nationale Eigentümlichkeit und sind kraft derselben, oder vielmehr durch göttliche Providenz berufen und befähigt in die Mitarbeit am Reiche Gottes einzutreten, jedes an seinem Teile, wenn seine Zeit gekommen ist. Diese Mitarbeit hat nun freilich noch ganz andere Ziele als die Dogmenbildung, kommt aber doch auch ihr zu gute. Wer möchte z. B. verkennen, daß der griechische Volksgeist zur Entwicklung der theoretischen spekulativen Elemente, der des römischen Volkes zur Durcharbeitung der praktisch ethischen vorzugsweise geeignet war. Untersteht dabei selbst die Weise des Christentums dem Einfluß des nationalen Geistes, so natürlich auch seine dogmatische Ausprägung.

Hiermit haben wir die Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Lösung der Aufgabe möglich wird, von welcher wir sagten, daß das Vermögen des Einzelnen dazu nicht ausreiche.

Diese Arbeit ist eine der größten und schwersten, die dem christlichen Geiste jemals obgelegen ist, eine wahre Riesenarbeit, die nur unter Daransetzung der besten Kräfte zu Stande kommen konnte. Ja, setzen wir hinzu, es reichte zu ihrer Bewältigung nicht einmal die Thätigkeit Einer Periode hin, es bedurfte der fortgesetzten Arbeit vieler Jahrhunderte, einer langen, durch alle Zeiten herab, durch viele heiße Kämpfe hindurchgehenden Anstrengung der gesamten Kirche und ihrer edelsten Glieder. Was sie auf diesem Wege vollbracht hat, ist zwar noch keineswegs die Vollendung, doch aber die Fortführung des von der alten Kirche begonnenen Baues bis zu dem Punkte, den die Bekenntnisschriften unserer Kirche bezeichnen — ein großartiges Werk, dessen Bedeutung nur verkennen kann, wer überhaupt große historische Erscheinungen nicht zu würdigen vermag.

Über den

3. Verlauf der Entwicklung innerhalb der Kirche.

lassen sich allerdings a priori keine Normen aufstellen, auch dürfen wir der nachherigen Darlegung nicht vorgreifen, doch können wir im Blick auf die allgemeine Kirchengeschichte und auf den Gegenstand unserer Disciplin einige allgemeine Gesichtspunkte aufzeigen.

1) Da die Dogmengeschichte ein integrierender Teil der Gesamtgeschichte der Kirche ist, so verläuft sie innerhalb der großen Perioden der letzteren und ist durch dieselben vielfach bedingt. Die drei großen Hauptabschnitte: alte Kirche, Mittelalter, Reformationszeit bilden auch für die Dogmengeschichte den äußern Rahmen und theilen sie in drei Perioden, deren jede ein selbständiges Ganzes darstellt und seine besondere Aufgabe hat. Die erste Periode hat es mit der Herausbildung der großen Hauptdogmen zu thun, welche die Grundlage der weiteren Entwicklung werden sollten (Zeitalter der Patristik). Die Aufgabe der zweiten war es, diesen Stoff teils theologisch zu verarbeiten, teils weiterzubilden (das Zeitalter der Scholastik). Die Verbildung und Mißbildung, in welche diese Fortbildung geraten war, machte eine Reformation notwendig. Der dritten Periode war es vorbehalten, einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die gesunden Bahnen zurückzuführen, anderseits, auf Grund der damit eintretenden Regeneration der Kirche, sie zu vertiefen und zu derjenigen Gestalt fortzubilden, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Teil den seinigen im Tridentinum fixierte (Periode der Reformation).

Umschlossen und getragen ist jede dieser drei großen Perioden von der Idee der Kirche; denn wie die ganze Entwicklung auf dem Boden der Kirche vorgeht und in ihr ihre Wurzeln hat, so ist auch der Gedanke der Kirche selbst immer eine mitbestimmende Macht, und gibt sich jedesmal, sei es am Anfang oder am Ende der jeweiligen Periode einen bestimmten Ausdruck.

2) Innerhalb derselben aber trägt die dogmengeschichtliche Bewegung, auf den Inhalt hin angesehen, den Charakter des Organischen. Organisch ist eine Bewegung, wenn das Wesen, die Substanz in succesiver Auseinanderlegung und naturgemäßer Aufeinanderfolge ihre im Keim beschlossenen Momente entfaltet.

Nur allmählich lebt sich die Menschheit ein in die in der Offenbarung Gottes in Christo beschlossenen und erschlossenen göttlichen Gedanken. Erst wird der Grundcharakter des Christentums zur Anerkennung gebracht, die extremsten Gegensätze, die ihn zu vernichten drohen, abgewiesen und damit der weiteren Entwicklung die sichere Basis und die rechte Mitte vorgezeichnet. Daher tragen die ersten beiden Jahrhunderte den Charakter einer großartigen Allgemeinheit. Sie

haben es weniger mit einzelnen Dogmen als mit den Grundzügen des Christentums und der christlichen Kirche zu thun. Derselbe Typus wiederholt sich dann auch an den einzelnen Hauptdogmen. Immer werden zuerst die allgemeinsten Umrisse gezeichnet, dann geht es erst an die Bestimmung des Einzelnen.

Der organische Charakter zeigt sich ferner in der Reihenfolge, in der die einzelnen Hauptdogmen zur Entwicklung kommen. Auch sie ist keine zufällige, sondern im Wesen der Sache begründet. Das Wesen des Christentums haben wir bezeichnet als die in Christo objectiv wiederhergestellte, subjectiv durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Darin liegen folgende Momente: 1. das Object des Glaubens, die Person des Wiederherstellers Christus, der Gottmensch, und zwar einerseits im Verhältnis zu Gott dem Vater und dem heiligen Geiste, anderseits nach seiner geschichtlich-menschlichen Erscheinung (Theologie, Christologie); 2. das Subject des Glaubens, für welches die Wiederherstellung geschehen ist, der Mensch, näher die von Gott geschaffene, sündig gewordene, erlöste Menschheit, — also Abfall, Sünde und Gnade (Anthropologie und Hamartologie); 3. die Thatsache der Heilsvermittlung, der Versöhnung mit Gott, der Heilsdarbietung (Mittel des Heils), und 4. der Prozeß der subjectiven Heilsaneignung, der Heilsweg bis zur Vollendung. In diesen vier oder fünf großen Dogmenkreisen legt sich der Inhalt des christlichen Glaubens auseinander. Und gerade in dieser ihm wesentlichen Reihenfolge seiner wesentlichen Momente hat er sich geschichtlich entwickelt. Die beiden ersten Kreise fallen noch in die alte Kirche, und zwar die Theologie (= Trinität [1]) und Christologie (beide ein unzertrennliches Ganzes bildend) in die morgenländische Kirche, welche auch vermöge ihres spekulativen Geistes dafür besonders befähigt war; die Lehren von der Sünde und Gnade in die abendländische Kirche, welche ihr praktischer auf der Willensenergie ruhender Charakter gerade dazu qualificierte. Diese beiden großen Dogmenkreise liegen der Zeit nach ziemlich parallel, bewegen sich aber selbständig in ihren Bahnen (Abschluß im Morgenland: Johannes von Damaskus, im Abendland: Gregor der Große). Die Dogmen von der Versöhnung und von den Heilsmitteln gehörten vorzugsweise dem Mittelalter an (s. jedoch oben über die hier eingetretene Ver-

1) Nach altkirchlichem Sprachgebrauch.

derbnis); die Lehren von der subjectiven Heilsaneignung insbesondere von der Rechtfertigung, vom Glauben u. s. w. fielen den germanischen Völkern zu, deren Gemütstiefe und Innerlichkeit sie dafür prädestinierte. Der gegenwärtigen Zeit ist es vorbehalten, die Lehre von der Kirche, mit den unterdessen gewonnenen Resultaten aufs neue durchzuarbeiten und damit zugleich die ganze Errungenschaft der Vorzeit zu rekapitulieren und zu vertiefen, zum Abschluß zu bringen; eine Aufgabe, in deren Lösung sie jedoch erst begriffen ist und deren Darstellung daher auch nicht mehr in die Dogmengeschichte fällt Von selbst ergeben sich daraus die Perioden derselben, in deren Anordnung wir das sachliche und das chronologische Princip verbinden.

Dasselbe was von den großen Hauptdogmen, gilt nun auch von den einzelnen Momenten (Artikeln) derselben. Auch sie treten nicht promiskue und rein zufällig hervor, sondern nach einer innern im Wesen des Dogma begründeten Ordnung, jedes da wo es durch Früheres eingeleitet und vorbereitet ist, bis auf diese Weise das Dogma seinen Inhalt auseinandergelegt hat; daher jede größere Periode in gewisse Stadien zerfällt (habet et in Christo scientia aetates suas).

Nur darf man bei dem Allem nicht an ein streng logisches Schema denken; denn das ist nicht die Art, wie der Geist in seinen Produktionen zu arbeiten pflegt. Der Gang, den er nimmt, erscheint dem auf das Detail gerichteten Auge oft verworren, abwegig oder auch rückläufig, und es bedarf immer wieder des Überblicks über das Ganze, um den leitenden Faden nicht zu verlieren. Aber Methode ist darin. Auch will beachtet sein, daß es sich hier überall um diejenigen Lehren handelt, auf welche in einer bestimmten Zeit der Schwerpunkt des kirchlichen Bewußtseins fällt, also um die jeweiligen Centraldogmen, wie wir sie nennen wollen. Als Centraldogmen begreifen sie immer auch das Ganze des Christentums in sich, oder stehen wenigstens mit ihm in so engen Connex, daß es sich dabei jedesmal um den Kern des Christentums handelt, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten. Um diese Mittelpunkte herum liegen also die übrigen und zwar sämmtlichen Momente der christlichen Wahrheit. Denn was wir oben (S. 3.) von dem Christen sagten, gilt selbstverständlich in noch höherem Maße von der Kirche: sie besitzt in ihrem Glauben das Ganze der Heilswahrheit. Aber es bleibt da Vieles noch unbestimmt fließend unfertig, wohl auch einseitig und mangelhaft, weil die dogmenbildende Reflexion noch

nicht näher darauf eingegangen ist. Diese Stücke haben daher für die betreffende Periode (nicht an sich) die Bedeutung von Nebenlehren, wir wollen sie die peripherischen nennen — und sind deshalb auch nur anhangsweise und mehr summarisch darzulegen, was jedoch um jener ihrer Beschaffenheit willen oft große Schwierigkeiten hat. Späterhin kommt schon die Zeit für sie.

3) Sehen wir von diesem Gesamtinhalt der dogmengeschichtlichen Bewegung auf ihre Form, so zeigt sich uns da ein dialektischer Zug, das Wort in dem modernen Sinn genommen, wonach es die immanente Bewegung des Begriffs bedeutet. Die Momente der dialektischen Bewegung sind: unmittelbare Einheit, Gegensatz, Vermittlung. Und daß sich der Inhalt des christlichen Glaubens, sobald es zur Reflexion darüber kommt, dem denkenden Bewußtsein in dieser Form entfaltet, das liegt wiederum in seinem Wesen. Denn das Christentum ist, als die durch Christus vermittelte Gemeinschaft zwischen Gott und der sündig gewordenen Menschheit wesentlich Vermittlung der scheinbar extremsten Gegensätze, die aber in ihm zur Einheit verbunden sind; zuoberst in der Person Christi selbst, in welcher Gottheit und Menschheit, Endliches und Unendliches, Zeit und Ewigkeit zur Einheit zusammen beschlossen sind [1]); sodann in allen den Centraldogmen, die nur gleichsam Reflexe der Centralperson sind: in den Dogmen von der Trinität, von der Erlösung, von der Heilsordnung, von dem Weltverhältnisse u. s. w., wie denn auch jeder einzelne Christ den Gegensatz von Gott und Welt, von Unendlichem und Endlichem, von Sünde und Gnade, von Freiheit und Bedingtheit in sich trägt. Das Verständnis des Christentums und aller christlichen Lehren beruht auf der Einsicht in das Verhältnis dieser Gegensätze. Denn Gegensätze sind an sich nicht Widersprüche, sondern die zwei einander ergänzenden Seiten Einer Wahrheit. — In dem christlichen Bewußtsein sind sie unmittelbar beisammen. Tritt nun aber die Reflexion heran und sieht zu, was sie an diesem Inhalt habe, so treten sie ihr auseinander und die unmittelbare Einheit löst sich auf. Der denkende Verstand faßt entweder jede dieser Seiten für sich, oder doch so, daß er das Übergewicht auf die eine oder andere legt. Geschieht dies von verschiedenen, je nach natürlicher Eigentümlichkeit oder christlicher Lebenserfahrung differenten Individuen, so entstehen verschiedene dogmatische

---

1) Die Ausführung unten.

Richtungen. Sie haben möglicher Weise beide Recht, sofern jede ein Moment der Wahrheit vertritt, aber sofern es von ihnen einseitig, im Gegensatz zu dem andern betont wird, scheinen sie in Widerspruch mit einander zu stehen. Bei diesem Widerspruch kann nun aber die Kirche die in ihrem Glauben die ganze ungetheilte Wahrheit besitzt, nicht stehen bleiben, sie kann sich nicht dabei beruhigen, weil sie daran den adäquaten Ausdruck für ihr christliches Bewußtsein noch nicht hat. Die Bewegung muß daher weiter vorwärts schreiten, um die Spannung aufzuheben und beide gegensätzliche Auffassungen vermittelnd auf ihre innere Einheit zurückzuführen. Dies ist der dialektische Zug, der durch den ganzen Prozeß der Dogmenbildung hindurchgeht.

Es ließe sich denken, daß er sich normal und so vollzöge, daß die Gegensätze, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, sich jedesmal friedlich ausglichen. Allein so ist es in Wirklichkeit nicht. Und dies hat seinen Grund in der Sünde und in dem mit ihr verknüpften Irrtum. Wie in dem einzelnen Christen neben dem neuen Menschen auch der alte „der durch Lüste in Irrtum sich verderbet", noch eine Stätte hat, so findet noch vielmehr die Kirche in den Kreisen, in die sie eingetreten ist und die in sie eingehen, Geistes- und Lebensrichtungen vor, die ihrem Wesen widersprechen und, wenn sie zur Herrschaft gelangten, es zerstören würden. Diese widerchristlichen Richtungen suchen sich auch am Dogma geltend zu machen, und zwar meistens an jenen Punkten, die wir als Gegensätze bezeichneten. Auf mehrfache Weise kann dies geschehen. Entweder es werden positive Irrtümer, außer- und widerchristliche Anschauungsweisen — Elemente des Heidentums oder des abstrakten Judaismus, dualistische, pantheistische, libertinistische — geradezu in's Christentum hineingetragen und mit ihm versetzt; oder es werden unter der Attraction solcher Einflüsse einzelne Seiten der christlichen Wahrheit so exclusiv mit Verkennung der anderen gleichberechtigten festgehalten und ausgebildet, daß sie zur Negation derselben werden, womit dann der Gegensatz zum Widerspruch ausschlägt; oder endlich, es setzen sich unevangelische Elemente in den sogenannten Nebenlehren fest und wuchern da vielleicht lange unerkannt im Stillen fort, bis sie später ihre Consequenzen entwickeln und herauskehren [1]). Gegen solche

---

1) Eben hierin latitieren aber zuweilen in Zeiten der Verdunklung die **semina veritatis**.

Entstellung und Verderbung der christlichen Wahrheit erhebt sich dann notwendig die Reaktion des christlichen Bewußtseins, denn es gilt die Wahrung des eigenen Besitzstandes, der richtigen Heilserkenntnis; der Irrtum aber will sich auch seinerseits behaupten und am Dogma durchsetzen — und darüber kommt es unvermeidlich zum heftigen Kampf. Dabei findet dann das Eigentümliche statt, daß der häretische Irrtum auch seinen Verlauf nimmt, in dem er sich expliciert, ähnlich der Krankheit, die, nachdem sie sich an dem gesunden Organismus angesetzt hat, durch gewisse Stadien hindurch sich verläuft. Und so muß es auch sein. Der Irrtum muß, um wirklich überwunden zu werden, alle seine Consequenzen enthüllen, damit die Kirche erkenne, was an ihm ist. Eher als bis sie das weiß, vermag sie ihn nicht gründlich zu besiegen. Hat also ein solcher Kampf begonnen, so muß er auch durchgekämpft werden und kann dagegen kein Verbot oder Machtspruch etwas verfangen, kein unbefugter Eingriff weltlicher Gewalt, kein Henotikon, Typus, Ekthesis, auch kein bloßes Compromiß, kein verfrühter Unionsversuch kann seinen Gang aufhalten; wird er auch zeitlang mit Gewalt zurückgedrängt, er bricht doch bald wieder auf und setzt seine Dialektik so lange fort, bis sich die Kirche mit dem Irrtum vollständig auseinandergesetzt und ihn nach seinen beiden Seiten überwunden hat. Dann setzt sie in der rechten Mitte den Lehrbegriff fest.

Damit tritt also der wirkliche Abschluß ein. Sein Resultat ist das fertige Dogma. An ihm hat und in ihm findet die Kirche den adäquaten Ausdruck für ihre Heilserkenntnis. Deshalb wird das Dogma immer auch, früher oder später, zum Symbol. Im Symbol wird es zur publica doctrina. Indem die Kirche darin den Inhalt ihres Glaubens anerkennt, bekennt sie sich auch zu ihm und macht es als Norm für die öffentliche Verkündigung geltend. Die Einsicht in die Richtigkeit solcher symbolischen Bestimmungen kann sich späterhin erweitern, wohl auch hinsichtlich der Form modificieren oder rectificieren, der Kern aber bleibt — jedenfalls da, wo die Festsetzung eine That der noch Einen ungespaltenen Kirche war, als eine wesentliche Errungenschaft, und geht dann selbst wieder als fortwirkende Potenz in den geschichtlichen Prozeß ein. Denn das ist die Art jedes gesunden Fortschritts, nicht daß er die Arbeit der Vorgänger ignorierend jedesmal wieder von vorn anfängt, sondern daß er die gewonnenen guten Grundlagen bewahrt und darauf weiter baut. — Was aber am Widerspruch gegen das Dogma der

Kirche festhält, das wird zur Häresie und scheidet in der Regel aus ihrem Organismus aus. Denn Häresie ist der Widerspruch gegen den kirchlichen Gemeinglauben und tritt genau genommen erst da ein, wo sich bereits ein bestimmtes Bewußtsein über ein Moment desselben gebildet hat. Bis dahin ist sie einfacher Irrtum.

4) Es erhellt aus dem Dargelegten, welche Bedeutung der häretische Irrtum für die Dogmengeschichte hat. In vielen Fällen wird die Kirche erst durch ihn veranlaßt, auf die einzelnen Artikel ihres Glaubens näher einzugehen und sie in die Bestimmtheit des Begriffs zu fassen. Insofern kann man sagen, er sei das treibende Agens der ganzen Bewegung. Das haben auch schon die Kirchenväter bemerkt: ad hoc sunt haereses, ut fides habendo tentationem habeat etiam probationem, sagt Tertullian [1]). Allein daraus folgt noch keineswegs, was die Baur'sche Schule behauptet, daß die Häresie eine notwendige Erscheinung, oder gar nur die andere Seite der Wahrheit sei, gleichberechtigt mit dem kirchlichen Dogma. Einmal vorhanden muß sie allerdings der Kirche förderlich werden, aber der Grund davon liegt nur darin, daß sie selbst ein der Kirche entnommenes Bruchstück der Wahrheit an sich hat, oder ein falsches Extrem gegen das andere, nicht minder irrige, vertritt. Ihre Tendenz, jedenfalls ihre Consequenz ist immer Auflösung derselben. Was wäre aus dem Christentum geworden, wenn es dem Ebionismus oder dem Gnosticismus gelungen wäre, zur Oberherrschaft zu gelangen? was aus dem seligmachenden Glauben, wenn Arianismus oder Pelagianismus ihn in ihre Consequenzen hineingezogen hätten? Von den Consequenzen des modernen Pantheismus oder Materialismus gar nicht zu reden. Man kann nicht einmal sagen, daß durch die Häresie der Gang der Dogmengeschichte im großen Ganzen modificiert oder alteriert worden sei. Denn dieser ist durch die innere Notwendigkeit der Sache sowohl materiell als formell bestimmt, und jene hat sich fast immer nur gegen die auf diesem Wege hervortretenden Centraldogmen gerichtet und an die ihnen immanenten

---

1) Vgl. Origenes Homil. in Num. IX.: Melius ipsa veritas ex falsorum comparatione fulgebit, evidentior ex ipsa contradictione apparebit impietas. Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis haereticorum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat sed exercitiis elimetur.

Gegensätze angeknüpft. Auch darüber sollte man nicht so sehr klagen, daß die Kirche „mit ihren symbolischen Bestimmungen so weit gegangen sei"; als ob das in ihrem Belieben gestanden hätte, als ob es nicht vielmehr ihre Pflicht gewesen wäre, die Wahrheit ihres Glaubens, das Licht des Evangeliums gegen jeden neuen grundstürzenden Irrtum herauszukehren — eine Pflicht, die mit ihrer seelsorgerischen und ökumenischen Aufgabe zusammenfällt. Bedauern kann man nur, daß so oft menschliche Leidenschaften und Gehässigkeiten, persönliche Intriguen und politische Machinationen sich trübend und störend eingemischt haben in die theologischen Verhandlungen. Dies führt uns zu dem letzten Punkt:

4. Das bewegende Princip der Entwicklung.

Dieses können nämlich im letzten Grunde nicht sein die einzelnen Individuen, Kirchenlehrer, Repräsentanten theologisch-kirchlicher Richtungen; denn das sind nur die Arbeiter am Werk, die nicht einmal immer ein klares Bewußtsein haben von der Stellung und Bedeutung, die sie für das Ganze einnehmen, ja sogar — die Geschichte lehrt es unwidersprechlich — nicht immer persönlich im lebendigen Glauben stehen. Man bekommt nicht selten den Eindruck, daß einflußreiche, maßgebende Kirchenlehrer mehr von der herrschenden kirchlichen Tradition sich leiten lassen, als von der Liebe zur Wahrheit, während andere sich ganz in ihre Subjectivität versenken. Es gibt überhaupt nur wenige Punkte, an denen sich ein umfassender Blick in Gang und Zusammenhang des G a n z e n auftut [1]). Dennoch stellt es sich der Gesamtanschauung als ein s o l c h e s dar.

1) Z. B. in dem Commonitorum des Vincentius v. Lirinum, wenn es, obwohl in einem engeren Sinne als wir es meinen, die dogmengeschichtliche Bewegung der organischen Entwicklung der Pflanze oder der des menschlichen Leibes vergleicht, und dann c. 8 die Frage: nullusne ergo in ecclesia profectus habebitur religionis? dahin beantwortet: Habeatur plane et maximus . . . Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur: ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo duntaxat genere, in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Das weist uns hin auf eine leitende Macht, welche die Vielheit der Arbeiter und die Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten durchwaltend, das Einzelne zum Ganzen verbindet. Diese Macht ist der Gemeingeist der christlichen Kirche. Wir sagen nicht ohne weiters der göttliche Geist, sondern der „aus dem Geiste Gottes geborene Lebensgeist“, welcher göttlich gezeugt, menschlicher Art und darum irrtumsfähig ist, aber an dem Geiste des Herrn sein Princip hat. Wie ein feiner geistlicher Hauch weht er durch die Geschichte hindurch, bald in Gedanke und Wort hell und klar hervorleuchtend und der Wahrheit Zeugnis gebend, bald noch verhüllt in einer ihm selbst unangemessenen Form, bald wie in den Hintergrund zurückgedrängt und nur etwa da spürbar, wo die Seele des Christen im Gebete mit Gott verkehrt. Er ist jene übergreifende, die große Arbeit der Kirche leitende Macht, der Geist der Wahrheit, der ihr nie ganz fehlen kann, weil sie die Verheißung des Herrn (Joh. 16, 13) hat.

In der Zeit der noch ungeteilten Einheit der Kirche tritt uns der normale, organische Gang der Dogmenbildung am klarsten entgegen; im Mittelalter wird er von den Einflüssen der Hierarchie überwuchert, im Zeitalter der Reformation lenkt er, vom Schriftwort getragen, wieder ein in die alte gesunde Bahn. In jeder dieser drei großen Perioden ist es das christliche Glaubensbewußtsein, die kirchliche Tradition und die heilige Schrift, wodurch die Entwicklung bestimmt wird. Von dem jedesmaligen Verhältnis derselben hängt der innere Wert ihrer Resultate, der Dogmen ab. Das normale (freilich oft abnorm gewordene) Verhältnis ist das der gegenseitigen Durchdringung, der Prüfstein der Resultate aber die Bewährung durch das untrügliche Wort der heiligen Schrift, welches der Kirche zur Norm und Regel für ihre ganze Lehrbildung gegeben ist. Nur was diese Probe besteht, nur was sich als schriftgemäß ausweist, kann in der evangelischen Kirche als publica doctrina gelten.

5. Begriff und Methode der Dogmengeschichte.

Dem von uns aufgestellten Begriff des Dogma entsprechend definieren wir die Dogmengeschichte als die Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Hiermit ist sogleich Gegenstand, Grenze und Aufgabe derselben im Verhältnis zur Kirchengeschichte und zur Dogmatik bestimmt. Gegenstand derselben ist Alles, was

der Ausgestaltung, Fortbildung und Fixierung des kirchlichen Lehrbegriffs in den bezeichneten Perioden angehört, was sich darauf bezieht und dazu mitgewirkt hat, was also ein Moment der Geschichte des Dogma bildet. Aber auch nur dies. Nicht die vereinzelten, oft zufälligen Aussagen der Kirchenlehrer über diese und jene Stücke des christlichen Glaubens, auch nicht die vollständigen theologischen Systeme derselben, sondern letztere nur, soweit sie auf das jedesmalige Centraldogma influierten und zum Verständnis seiner Entwicklung notwendig sind. Was darauf keine Beziehung hat, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Ihr Verhältnis zur Kirchengeschichte und zur Dogmatik läßt sich so bezeichnen, daß sie die innere Seite der ersteren, die geschichtliche der letzteren ist. Während die Dogmatik ihren Standort nimmt in der geschichtlich gewordenen Heilserkenntnis der Kirche, um sie nach ihrem innern Zusammenhang als System darzustellen, geht die Dogmengeschichte der Genesis derselben nach, um nachzuweisen, wie und auf welchem Wege die Kirche dazu gekommen ist, ihren Gemeinglauben zu dem Reichtum der Heilserkenntnisse zu entfalten, die den Inhalt ihres gegenwärtigen Bekenntnisses bilden. Sie will also die Gegenwart aus der Vergangenheit, und damit zugleich Sinn und Bedeutung des geschichtlichen Dogma begreifen lehren.

1) Für diese Darstellung setzen wir voraus a) die Kenntnis der christlichen Heilsoffenbarung, wie sie in der heiligen Schrift bezeugt und zum Abschluß gekommen vorliegt. Und dies nicht blos deshalb, weil der Schriftinhalt Gegenstand einer besondern theologischen Disziplin geworden ist, sondern weil die Dogmengeschichte das Vorhandensein der Kirche zur Voraussetzung hat, die Beschaffung der heiligen Schrift selbst aber zu den kirchenstiftenden Thaten Gottes mit gehört, als der Abschluß derselben. In sonderlicher Weise vom heiligen Geiste gewirkt, zum Zweck der Kirche aller Zeiten Quelle und Norm der Heilswahrheit zu sein, steht sie als ein in sich geschlossenes Ganzes oberhalb der geschichtlichen Bewegung, welche darzustellen unsere Aufgabe ist. Nur an diejenigen Punkte, an denen letztere unmittelbar anknüpft, wird in der Kürze zu erinnern sein. b) Setzen wir voraus eine allgemeine Kenntnis der Kirchengeschichte, mithin auch die äußere Geschichte der großen Lehrstreitigkeiten und das Wichtigste aus der Patristik, (Leben und Wirken der Kirchenlehrer), worüber jeder der großen neuern K. Historiker (Neander, Gieseler, Niedner, auch Kurtz und Schmid) reichlichen Aufschluß

gibt. Erschöpfend kann dieser Gegenstand ohnehin nur in Monographien behandelt werden. Nur wo es zum Verständnis durchaus notwendig ist, erinnern wir an das Persönliche oder Bibliographische. So beschränken wir uns darauf, den innern Gang des dogmengeschichtlichen Prozesses zur Anschauung zu bringen.

2) In der Anordnung des Ganzen suchen wir das chronologische und sachliche Prinzip zu verbinden. Wir behalten die durch die Geschichte von selbst gegebene Einteilung in die alte, mittlere und neuere Zeit bei, ordnen aber innerhalb dieser drei großen Perioden den Stoff nach den oben bezeichneten Centraldogmen und den dort angegebenen Gesichtspunkten (S. 12 u. 13). — Den Anfangspunkt bildet die unmittelbar nachapostolische Zeit, den Endpunkt die Concordienformel. Was diesseits liegt, ist noch im Fluß begriffenes Material.

Jeden der großen Dogmenkreise zerlegen wir in seine Stadien, oder vielmehr, wir lassen ihn sich selbst in seine Stadien entfalten; denn wir haben da nichts zu machen, sondern nur zuzusehen, wie sich die Bewegung verläuft. Wo sie sich nicht gliedert (wie im Mittelalter), belassen wir es bei dem historischen Befunde. — Jedes einzelne Dogma nehmen wir da auf, wo es Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden ist; werfen aber jedesmal vorab einen Blick rückwärts in die noch unbestimmte Gestalt, die es bis dahin in dem christlichen Gemeinglauben gehabt hat, und führen es fort, bis zum symbolischen Abschluß.

Was endlich die Beurteilung betrifft, so verzichten wir darauf, die Dogmen einer sei es rein logischen oder dogmatischen oder philosophischen Kritik zu unterziehen, wie es von Strauß, Baur, Biedermann u. A. geschieht, und hören dagegen, was die Kirche selbst in ihren namhaftesten Vertretern zur positiven Begründung ihrer Dogmen und zur Abweisung der verschiedenen gegnerischen Richtungen ausgesprochen hat. Indem wir so die inneren Motive der dogmatischen Festsetzungen und Negationen aufzeigen, geben wir statt einer rationalistisch auflösenden, die Kritik, welche das kirchliche Bewußtsein selbst ausgeübt hat. Dies ist freilich nicht möglich, ohne in die Glaubens- und Denkarbeit der Kirche und ihrer Lehrer, auch auf die wissenschaftliche Seite derselben, — denn beides läßt sich nicht trennen — tiefer als meistens geschieht, einzugehen, und dieselbe reichlicher zur Sprache kommen zu lassen; aber nur so kann es uns gelingen, ein Bild der wirklichen Geschichte und zugleich einen

Maßstab zur richtigen Würdigung ihrer Resultate zu geben. Und das ist der Dienst, den wir mit dieser Arbeit der Gegenwart leisten möchten.

Aus der überaus reichen Literatur führen wir hier blos die bedeutendsten umfassenden Werke an, mit Verweisung auf F. Christ. v. Baur, Epochen der Kirchengeschichtsschreibung und auf dessen Einleitung zum Lehrbuch der Dogmengeschichte, auf Nitzsch, Grundriß der Dogmengeschichte §. 4, und auf P. Zeller in Handb. d. theol. Wiss. herausgeg. von O. Zöckler II S. 282 ff.

Die bedeutendste Leistung der älteren katholischen Theologie auf diesem Gebiete ist das grundgelehrte und freisinnige Werk des Jesuiten Dionys. Petavius de theologicis dogmatibus, Paris 1644—50. 4 T., neueste Ausgabe v. Passaglia u. Schrader 1857; neuere Arbeiten; Klee, Lehrb. der Dogmengesch. 1837; Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit 1862—82, und Bach, Dogmengesch. des kath. Mittelalters 1874 ff.; auch K. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters. 1881 ff. Die ältere protestantische Theologie behandelte den hiehergehörigen Stoff, außer in den Magdeburger Centurien, in ihren großen systematischen, polemischen und apologetischen Werken (insb. Mart. Chemnitz in den Loci und teilweise im Examen Conc. Trid., J. Gerhard in den Loc. und in der Confessio catholica, Quenstedt in der theol. didact. polem. u. A.) und zwar in dem ausschließlichen Interesse, die Uebereinstimmung der alten Kirche mit der evangelischen Lehre und die Abweichungen davon nachzuweisen; der Blick auf die Geschichte als solche lag ihr fern. Zu einer selbständigen geschichtlichen Bearbeitung gab die erste Anregung Ch. W. F. Walch: Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756 [1]), und Semler, in seinen kritischen Einleitungen zu J. S. Baumgarten's evangelischen Glaubensl. 1759 und zu desselben Untersuchung theol. Streitigkeiten 1762. Hatten aber die Älteren das Hauptgewicht auf die sich gleichbleibende Substanz des kirchlichen Glaubens, auf den consensus de doctrina evangelii gelegt und die geschichtliche Bewegung der Dogmen unberücksichtigt gelassen, so betrachtete Semler den Gegenstand lediglich aus diesem Gesichtspunkt und sah in der Dogmengesch. nur eine Geschichte der Veränderungen, näher des steten Wechsels theologischer Lehrmeinun-

---

1) Seine fleißige, gründliche Geschichte der Ketzereien in 10 Th. (1762) bis zum Bilderstreit läßt jedoch diese Gedanken noch nicht zur Anwendung kommen.

gen, „deren Ursachen rein subjectiver und zufälliger Art, weil es dem Einen so, dem Andern anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind.“

Auf demselben Standpunkt der Indifferenz gegen das Wesen des Dogma und der Subjectivität ist auch noch das „Handbuch der christl. Dogmengeschichte“ von W. Münscher geschrieben, welches in 4 Bänden die ersten sechs Jahrhunderte umfaßt (1. Aufl. 1797. 3. 1802—1809), aber vermöge seiner sorgfältigen, lichtvollen und übersichtlichen Behandlungsweise eine epochemachende Bedeutung gewonnen hat, womit zu vergleichen desselben „Lehrbuch der christl. Dogmengesch.“ 1812—1819, 3. Ausg. mit reichlichen Quellenauszügen, 1. Hälfte von Daniel v. Cölln, 1832, 2. Hälfte von Hupfeld 1834 und von Neudecker 1838.

Die neueren auf richtigerer Auffassung des Gegenstandes ruhenden Leistungen sind: Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 2 Tle. 1840 und desselben Compendium der Dg. Gesch. ed. Hase 1846; Engelhardt's Dogmengesch. 2 Tle. 1839; F. R. Meier, Lehrb. der Dogmengesch. 1840. 2. Aufl. 1854; Hagenbach, Lehrbuch der D. Gesch. 2 Tle. 1840, 5. ed. 1867; K. Beck, christl. Dg. 1864; sodann F. Chr. Baur, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 1847, 3. Aufl. 1867, desselben große monographischen Arbeiten über die Lehre von der Versöhnung 1838 und von der Trinität und Menschwerdung Gottes 3 Thle. 1841—43, Dorner's Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 1851, 3 Teile. Dazu kommen die Vorlesungen über Dogmengesch. von Marheinecke, Gieseler, Neander, nach deren Tode herausgegeben; Kahnis, der Kirchenglaube, hist. genet. dargestellt 1864 und H. Schmid: Lehrbuch der Dogmengesch. 3. Aufl. 1877, welche Schrift meines lieben Kollegen und Freundes mit der mir eigenen Auffassung und Ausführung der Dogmengesch. sich am nächsten berührt. Ferner Fried. Nitzsch, „Grundriß der christl. Dogmengeschichte.“ 1. T. 1870, [und Paul Zeller im Handb. der theol. Wissenschaften ꝛc. II S. 274—382. Die Geschichte der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung hat Ritschl im ersten Band seines Werkes: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. 1882 behandelt. Eine Darstellung der von uns aus der Dogmengeschichte ausgeschiedenen Entwicklung der protestantischen Theologie geben G. Frank, Gesch. d. protest. Theol. 1862—75, J. A. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. bes. in Deutschl. 1867, Landerer, neueste Dog-

mengesch. herausg. von P. Zeller 1881. Ueber die Aufgabe der Dogmengeschichte vgl. noch Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte 1839, und Ritschl, Ueber Begriff und Methode der Dogmengeschichte. (Jahrbücher f. deutsche Theol. 1871). Im Erscheinen begriffen ist eine Dogmengeschichte in zwei Bänden von Adolph Harnack. Die wichtigsten Monographien an den betreffenden Orten. Reiche Literaturangaben bietet Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil. Die patristische und scholastische Zeit. 6. Aufl. herausgeg. von Heinze.]

Erste Hauptperiode.

Die Kirche der ersten sechs Jahrhunderte.

Erster Abschnitt.

Der Grundcharakter des Christentums und die Bildung der alt-katholischen Kirche.

Vom ersten Jahrhundert bis in die Anfänge des dritten.

1) Das nachapostolische Zeitalter und die apostolische Hinterlassenschaft.

Der wesentliche Inhalt des Christentums ist Christus selbst, den wir hier, noch ganz abgesehen von jeder näheren dogmatisch-kirchlichen Bestimmung, bezeichnen als die absolut vollkommene Offenbarung Gottes zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft in der Menschheit: Gott in Christo. Seine Erscheinung im Fleisch, seine Selbstbezeugung in Wort und That, seine Hingabe in den Tod und seine Auferstehung aus dem Tode hat das Reich Gottes auf Erden gegründet. Die Sendung seines Geistes am Pfingstfest hat aus der bereits gesamelten Schaar seiner Jünger die Kirche geschaffen. Von diesem Moment an gab es eine Gemeinde auf Erden, welche an dem lebendigen Christus ihr Haupt, an seinem ihr innewohnenden durch Wort und Sakrament sich bezeugenden Geiste das Prinzip ihres Lebens, im Glauben an ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, das Band ihrer Einheit und die Kraft ihre Selbstbethätigung hat. Sie sollte seine Zeugin sein an Israel und an die Völkerwelt — die Apostel voran. Noch durch ihren Dienst war die Predigt des Evangeliums über einen großen Teil des römischen Reichs ergangen; allenthalben, in den großen Centralstätten desselben, an den Mittelpunkten des Weltverkehrs hatte das Christentum Eingang gefunden, von wo aus es die umliegenden Gegenden durchdringen konnte. Es geschah dies, nach dem Hingang der ersten auserwählten Zeugen durch den Missionseifer der Christen mit eben so viel Energie als Erfolg. „Schnell wie ein Sonnenstrahl hat das heilsame Wort die ganze bewohnte Erde erleuchtet“ sagt Eusebius,

und wenn auch die Angaben des Hermas, Justin, Irenäus und Tertullian über den Umfang dieser Verbreitung etwas rhetorisch gehalten sind: vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts hatte das Christentum jedenfalls die Grenzen des römischen Reichs nach vielen Seiten hin überschritten.

Das Band, welches die einzelnen Christengemeinden mit einander verband, war nach dem Tode der Apostel nur das des gemeinsamen Glaubens, das Bewußtsein des Zusammengefaßtseins unter dem Einen Haupte und der freie lebendige Verkehr zwischen ihnen; eine verfassungsmäßige Organisation, die sie äußerlich umschlossen und geeint hätte, gab es noch nicht. [Doch hat die sog. „Lehre der zwölf Apostel" gezeigt, daß in den Aposteln im weitern Sinn (Evangelisten) und in den Propheten bereits ein Amt der Gesamtkirche vorhanden war.]

Der sittlich-religiöse Zustand der Christenheit in diesem Stadium muß im Allgemeinen als ein blühender, ja herrlicher bezeichnet werden. Es war die Zeit der ersten Liebe, das Jugendalter des einfachen, unmittelbaren, aber lebendigen, in der Liebe thätigen Glaubens. Obwohl nicht ohne manche Flecken und Schäden, standen die christlichen Gemeinden dieser Anfangszeit doch wie Sterne in der Nacht des Heidentums, und gaben nicht nur durch ihr Bekenntnis, sondern auch durch ihr Leben Zeugnis von der Wahrheit und Gotteskraft des Christentums. Während das gebildete Heidentum sich in rhetorischen Phrasen herumtrieb, predigten die Christengemeinden durch die That: non eloquimur magna sed vivimus, sagt Minucius Felix und Athenagoras: *οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβεῖας πράγματα.* Glaubenstreue, Zeugenmut, Sittenreinheit und Weltverleugnung, aufopfernde Bruderliebe, bewundernswürdige Standhaftigkeit im Leiden um Christi willen und die Sehnsuchtshoffnung auf seine baldige Wiederkunft — das sind die Grundzüge der apostolischen und nachapostolischen Gemeinden. Gerade die Pflege des sittlichen Lebens tritt bei den apostolischen Vätern zu Tage, und sämtliche Apologeten von Justin dem Märtyrer an bis herauf auf Tertullian und Origenes können sich Heiden gegenüber als auf eine offenkundige, unläugbare Thatsache darauf berufen; sie brauchten nicht zu fürchten, daß die Wirklichkeit sie Lügen strafen werde[1]). Das Christentum hatte sich

1) Clemens R. ad Cor. 1—7. Barnabas 19—21. Hermas. Die Di-

als ein sittliches Lebensprinzip, als welterneuernde Gotteskraft bewiesen.

Dagegen war die Heilserkenntnis der Christengemeinden jener Anfangszeit eine ganz einfache, gewissermaßen elementarische. Der Glaube hatte vorherrschend die Form der Unmittelbarkeit. Das Bedürfnis einer Reflexion auf ihn zum Behuf einer lehrhaften Entwicklung war noch nicht vorhanden. Es galt vielmehr zunächst die Bewahrung und Aneignung des apostolischen Vermächtnisses.

Das apostolische Vermächtnis aber war ein zwiefaches: einmal das mündliche grundlegende Zeugnis von Christo, sodann die apostolische Schrift.

Den Inhalt des apostolischen Zeugnisses bildeten die großen Thatsachen der Erlösung, der Bericht von Jesu Erscheinen und Wirken in der Welt, von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, samt der Belehrung über die Bedeutung dieser Thatsachen und der Aufforderung zur Bekehrung, zum Glauben, zur Taufe und zum entsprechenden Wandel, — wie wir aus den in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden des Petrus (c. 2. c. 3, 12—26. c. 10, 28 ff. c. 13, 16 ff.) und des Paulus (c. 13, 16 ff. c. 20, 17—21. c. 26, 17. 1. Kor. 15, 1—8) ersehen. Diese summarische Grundlage führten sie dann im näheren und längeren Verkehr mit den gläubig Gewordenen weiter aus. Der Beziehung auf beides begegnen wir häufig in den apostolischen Schriften, vgl. Apostelg. 2, 42: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre"; ebd. 20, 17—31 mit 1 Thessal. 1, 4—7 und Hebr. 5, 12. 6, 1—3: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς, ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος. Wie nun dieses mündliche Zeugnis die Kirche gegründet hat, so wurde es von den Aposteln den von ihnen gestifteten Gemeinden und deren Vorsteher als eine παραθήκη für die Folgezeit zu treuer Bewahrung und Uebermittlung übergeben (1 Tim. 6, 13—14, 2 Tim. 1, 12–14, 2, 2) und unter dem Namen traditio, praedicatio apostolica auf die nächsten Generationen mündlich fortgepflanzt, getragen und durchwaltet von demselben Geiste, aus dem es ursprünglich stammte. Dies ist der Eine Strom der apostolischen Hinterlassenschaft, ὁ ἱερὸς λόγος, älter als die apostolische Schrift, von ihr selbst überall vorausgesetzt.

Die apostolischen Schriften hingegen sind erst etwas später

---

dache 1—6. Justinus M. Apol. I, 13–17. II. Athenag. 11. 12. 31—35. Tertull. Apolog. 39. 46. Orig. c. Cels. I, 9 27 III, 9. 56. 68 u. s. f.

entstanden, etwa seit den Jahren 53 und 54 bis gegen Ende des Jahrhunderts. Die ältesten sind ohne Zweifel die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinthier und an die Römer (J. 58. 59). Dann folgen die aus der römischen ersten Gefangenschaft des Apostels (circ. J. 62) an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon. In die Zeit von da bis zu seiner zweiten Gefangenschaft (65?) oder etwas später werden die synoptischen Evangelien fallen, welche wir als die urkundliche Aufzeichnung der (mündlichen) apostolischen Überlieferung über Leben, Lehre und Thaten des Herrn bezeichnen können; Matthäus voran, Lucas vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt (c. 21, 24). Jedenfalls noch vor diese Katastrophe fällt der Brief an die Ebräer, — etwa gleichzeitig die beiden Pastoralbriefe Pauli, der erste an Thimotheus und der an Titus, das erste Sendschreiben Petri (c. 66—68) (ob aus Rom?); das zweite erst nach der Zerstörung Jerusalems, und noch später der Brief Judä, während der des Jakobus wohl einer sehr frühen Zeit angehört. Der zweite Brief des großen Heidenapostels an Timotheus wird aus seiner zweiten Gefangenschaft, in der Nähe seines Todes, geschrieben sein. Den Schluß bilden das Johanneische Evangelium mit dem Begleitschreiben und die Apocalypse [1]).

Der Inhalt dieser apostolischen Schriften ist im Wesentlichen derselbe mit der mündlichen Überlieferung. Diese ist in ihnen durch Wirkung des heiligen Geistes schriftlich verfaßt, und insofern ist es ganz richtig, was Irenäus in der berühmten Stelle adv. Haer. III, 1 von der Identität der Tradition und des Schriftworts sagt: Non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos (apostolos); quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Beide wurden auch häufig unter dem allgemeinen Begriff der Tradition zusammengefaßt. Aber das Schriftwort ist formell anders gestaltet und inhaltlich jedenfalls reicher und zuverlässiger, als das, was sich durch die mündliche *παράδοσις* fortge-

1) Ich erlaube mir, ohnerachtet der Instanzen der modernen Kritik an den obigen ohngefähren Bestimmungen festzuhalten, welche im Ganzen die altkirchliche Überlieferung und das Urteil der meisten neueren positiven Schriftforscher für sich haben. [Vgl. besonders Salmon, A historical introduction to the study of the books of the new testament. 1885].

pflanzt hat. Und dieser unendliche Reichtum ist hier, bei aller Einheit in der Sache, doch in mannigfaltiger Weise je nach Individualität und Beruf der Verfasser oder nach dem Bedürfnis der Gemeinden ausgeprägt. Während die synoptischen Evangelien die Geschichte des Herrn und zwar unter einem dreifachen Gesichtspunkt darstellen und die Apostelgeschichte die göttliche Pflanzung und Urgeschichte der Kirche berichtet, schildern die Paulinischen Briefe das Christentum als welthistorische Thatsache, in seinem Verhältnis zum Judentum und Heidentum, und bringen im Zusammenhang damit die großen evangelischen Grundlehren von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Versöhnung und Rechtfertigung, rechtfertigendem Glauben und christlichem Leben, christlicher Freiheit und ethischer Gebundenheit in Erinnerung und zum Verständnis. Auf das Gewaltigste legt der Heidenapostel diese Grundzüge des Christentums dar, die großartigsten Conceptionen verbindet er mit praktischen Anwendungen, auf alle Lebensverhältnisse läßt er das Licht derselben fallen. Die Petrinischen Briefe enthalten gleichfalls eine Summa desselben Christentums, getragen von dem Gesichtspunkt der christlichen Hoffnung, während Johannes die gottmenschliche Gestalt desselben in centraler Anschauungsweise darstellt. Er hat sich am tiefsten in das gottmenschliche Lebensbild seines Meisters, an dessen Brust er lag, versenkt, die innere Seite seiner Person und Lehre, die mystische Tiefe des Evangeliums, das Wesen der Gottesgemeinschaft hat er am schönsten und vollständigsten zum Ausdruck gebracht.

So bildet die neutestamentliche Schrift ein einheitliches und doch in mannigfaltigen Formen ausgeprägtes Denkmal der göttlichen Heilsoffenbarung in Wort und That, und ist durch diese ihre Eigentümlichkeit ganz dazu angethan, der Kirche aller Zeiten zum Kanon für ihr Lehren und Handeln zu dienen, wozu sie auch von Gott bestimmt war.

Keineswegs aber entsprach das Maß der Heilserkenntnis in den christlichen Gemeinden der Anfangszeit nach dem Hingang der Apostel der in dem Schriftwort derselben erschlossenen Tiefe und Höhe. Die wenigen literarischen Dokumente der sogenannten apostolischen Väter bezeugen diese unläugbare Thatsache. Es sind folgende: ein Sendschreiben der römischen Gemeinde an die korinthische zum Zweck die in ihr gestörte gemeindliche Ordnung wieder herzustellen, verfaßt von Clemens, damals Presbyter in Rom (J. 92—96), ein anonymer wol in Egypten entstandener Brief, der (später)

dem Barnabas zugeschrieben wurde, ohngefähr um dieselbe Zeit, sieben Briefe des Bischof Ignatius von Antiochien auf seiner Reise zum Martyrium nach Rom [(gest. unter Trajan, vielleicht jedoch erst unter Hadrian)], samt einem Briefe des Bischof Polykarpus aus Smyrna, eines Schülers des Apost. Johannes, an die Philipper († 155 oder 156); der Hirte (ποιμήν) des Hermas, jedenfalls vor 140 [vielleicht schon um 100; auch die neu aufgefundene „Lehre der zwölf Apostel gehört in diese Zeit] [1]). Wir haben an ihnen authentische Denkmale der kirchlichen Literatur aus den letzten Decennien des ersten und aus den ersten des zweiten Jahrhunderts, also aus einer noch ganz nahe an die apostolische hinanreichende Periode. Einige derselben, Clemens, Barnabas und Hermas standen bei der alten Kirche in so hohem Ansehen, daß sie wenigstens eine Zeitlang in verschiedenen kirchlichen Kreisen zum gottesdienstlichen Gebrauch verwendet und deshalb an den Kanon angefügt wurden.

Was ihren Inhalt betrifft, so zeigt derselbe keine Spur von jenem neuerdings fingierten Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus (Petriner und Pauliner) innerhalb des apostolischen Kreises. Petrus und Paulus stehen da in gleicher Dignität neben einander. Es läßt sich nicht nachweisen, daß der eine oder andere dieser sog. apostolischen Väter von diesem oder jenem Apostel ausschließlich, oder auch nur vorherrschend bestimmt sei [2]); einzelne Anspielungen und Reminiscenzen beweisen das noch nicht; es ist vielmehr ein durchschnittlicher Inbegriff des apostolischen Christentums, was die Grundlage dieser Schriften bildet — ein durchschnittlicher, sagen wir, und eben deshalb ziemlich verallgemeinerter Inbegriff der den Aposteln gemeinsamen Lehre. Es ist schwierig, eine summarische Zusammenfassung desselben zu geben, weil die in Rede stehenden Schriften keine lehrhafte Darstellung bezwecken, sondern verschiedene praktische Ziele im Auge haben. Doch lassen sich folgende Grundzüge wohl erkennen: Das Christentum ist ihnen Allen nichts weniger als eine dogmatische Lehre, sondern die Offenbarung Gottes in Christo, Christus das Centrum derselben, das Licht und Leben der Welt; die christliche Kirche das wahre Israel,

---

1) S. die Beilage im Anhang.

2) Über Anklänge an Johannes vgl. bes. Holtzmann Ztschr. f. wiss. Th. 1871 S. 336 ff. (Barnabas), 1875 S. 40 ff. (Hermas), 1877 S. 187 ff. (Ignat. und Polyk.)

die Continuität oder Realität des alttestamentlichen Reiches Gottes. Wie fließend und unbestimmt sie es auch ausdrücken, — daß Christus der Vermittler unsers Verhältnisses zu Gott, das Haupt seiner Gemeinde sei, und daß das wahre Christentum im werktätigen Glauben bestehe, bezeugen sie sämtlich. Sie teilen gemeinsam das Bekenntnis zu dem Gott des alten und neuen Testaments, — zur Weltschöpfung und Weltverwaltung durch den Einen, lebendigen allmächtigen Gott; sie erkennen die Gottheit Christi ausnahmslos und zum Teil in starken Ausdrücken an, und wissen Alle von einer wirksamen Immanenz seines Geistes oder des heiligen Geistes (promiscue) in den Herzen der Erlösten. Die geschichtlichen Heilsthaten, die Erscheinung Christi im Fleisch, sein Tod, sein Blut, seine Auferstehung stehen ihnen als die großen Thatsachen, auf die sich der Glaube und die Hoffnung der Christenheit gründet, vor Augen, mögen sie dieselben auch nicht ausreichend zu werten müssen. Seiner nahen Wiederkunft sehen sie mit der ganzen Kirche jener Zeit harrend entgegen; sie leben ganz in dieser Erwartung; das Abendmahlsgebet der Kirche erreicht seinen Höhepunkt in der Bitte: „Gedenke, Herr deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Uebel und sie zu vollenden in deiner Liebe und bringe sie zu Hauf von den vier Winden, sie die geheiligte, in dein Reich, welches Du ihr bereitet hast. Kommen möge die Gnade und die Welt vergehen. Did. 10, 5. 6 [1]). Die Taufe ist ihnen das Sakrament der Wiedergeburt. Dies die gemeinsamen Grundzüge — im Wesentlichen dieselben, deren Summa wir hernach in der sogenannten Glaubensregel zusammengefaßt finden werden, — nur freilich hier in fließender, wechselnder schriftstellerischer Form [2]).

Bei Clemens sind es, dem Zweck des Sendschreibens gemäß, mehr nur allgemeine Gesichtspunkte, hinter denen die specifisch christlichen zurücktreten, obwohl nicht verschwinden [3]); seine theologische Bildung, soweit man von einer solchen reden kann, wurzelt ganz im alten Testament, in dem er lebt und webt. Dagegen stellt

1) So schon 9, 4. 4, 4 bes. c. 16., Barn. 4, 3—5. 15, 4. 5. Hermas. Vgl. auch die apokr. Apokalypsen.

2) Mit Recht findet sie Irenäus III. 3, 3 u. 4 in dem Briefe des Clemens und bei Polykarp.

3) Cp. 35, 2. 3 schildert er als die schon gegenwärtigen Güter des Christen: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ.* Dazu die Hoffnung des unfaßbaren Heils in der Zukunft.

Barnabas, der die große Streitfrage über das Verhältnis des Christentums zum Judentum behandelt und in dem neuen Testament die volle Erfüllung des alten, Christum als den Inhalt auch des ganzen A. Ts., nachzuweisen sucht, die Bedeutung des Todes Jesu zur Vergebung der Sünden (5, 1) und die durch ihn vermittelte Neuschöpfung der (gläubig gewordenen) Menschheit recht stark in den Vordergrund (c. 6, 16). Der Sohn Gottes ist ihm der Mittler der ersten und der zweiten Schöpfung: *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν* (12, 7). Durch den Geist und das Wort Gottes wohnt er dem Christen inne und macht ihn zum Tempel Gottes (4, 8. 11. 6, 14 f. 14, 10; bes. 16, 8—10). Einen noch höheren Flug nimmt Ignatius, dessen Tendenz die Wahrung der kirchlichen Einheit gegenüber sie bedrohenden Gefahren, dessen Grundgedanke die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist, (*ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* Eph. 7, sein Blut *αἷμα θεοῦ* Eph. 1), seine Erscheinung im Fleisch, die Thatsache seines Todes und seiner Auferstehung zur Beschaffung eines neuen Lebens in der Menschheit (*θεὸς ἀνθρωπίνως φανερωθεἰς εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς* Eph. 19, er selbst daher *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* (Eph. 3, Mgn. 1, Sm. 4), welches wesentlich Leben in Christo ist. In der Seele des dem Tode entgegeneilenden Märtyrers lebt es als die Glut persönlicher Liebe. Glaube und Liebe ist ihm das Ganze des Christentums (Eph. 14). Obwohl er ihn nicht namentlich anführt, spürt man doch die Anschauung des Johannes bei ihm durch [1]), und gleichwol ist er so wenig ausschließlich johanneisch, daß man allewege den Reminiscenzen aus dem Evangelium Matthäi und aus den paulinischen Briefen bei ihm begegnet. Denselben echt katholischen Charakter hat der Brief Polykarp's mit seinem an Petrus und Paulus erinnernden Anfang, wo der greise Bischof den Philippern seine Freude bezeugt: „daß die feste Wurzel ihres Glaubens bis heute fortdauert und Frucht bringt in unserem Herrn Jesu Christo, der es auf sich genommen hat, für unsere Sünde bis in den Tod hinabzugehen, welchen Gott hat auferweckt und aufgelöst die Bande des Hades, welchen ihr nicht gesehen habt und doch an ihn glaubet, und nun ihr glaubet, so werdet ihr euch freuen mit unaussprechlicher und herrlicher Freude, zu welcher Viele begehrten einzukommen, da sie wußten, daß ihr aus Gnaden selig geworden

1) Zahn, Ignatius von Antiochien 604

seid, nicht aus den Werken, sondern nach Gottes Willen durch Jesum Christum." Selbst von Hermas kann man ungeachtet seiner stark gesetzlichen Richtung nicht ohne weiteres sagen: er judaisiere. Er kennt ein in der Taufe überkommenes Leben aus Gott (vis. 3, 3, 5. mand. 7, 5 sim. 6, 5, 4. 9, 3, 4) und damit verbundene sittliche Kräfte (sim. 9; mand. 12, 4, 1); „das in die ganze Welt hinein gegebene Gesetz" sim. 8 ist „der bis an die Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes" selbst, aber freilich sofern seine Annahme zu gottgefälligem Wandel verpflichtet [1]). Der Glaube ist als Gegenteil der *διψυχία* Vertrauen und Hoffnung zu Gott (mand. 9, 11). Und wenn er an die Spitze der Mandate den Satz stellt: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός,* so will dies nicht gefaßt sein als Anführung einer Glaubensregel, die sich auf den ersten Artikel beschränke und die, wenn dies der Fall, allerdings judaistisch wäre, sondern der Satz hat hier die Bedeutung eines Gebotes; die Betonung der Einzigkeit Gottes soll den folgenden Ermahnungen zur Begründung dienen [2]). [Auch die Gebote der Didache wird nur richtig beurteilen, wer festhält, daß der Glaube als Grundvoraussetzung aller dieser Gebote gedacht ist, daher er auch nicht als eine christliche Tugend unter den andern erscheint. Das Absehen der Didache ist auf Herstellung der sittlichen Grundlagen des christlichen Gemeindelebens gerichtet].

Andrerseits aber ist der Abstand der Schriften dieser Väter von denen der Apostel ein auffallend weiter [3]). Man glaubt es kaum, daß man hier Männer vor sich hat, die der ursprünglichen Quelle so nahe standen. Zwar daß diese sogenannten apostolischen Väter nicht schöpferische, bahnbrechende Naturen, sondern einfache praktische Zeugen der christlichen Wahrheit sind, kann uns nicht befremden, allein das Maß ihrer Heilserkenntnis und die Art, wie sie dieselbe aussprechen, hat geradezu etwas Befremdliches [4]). So, um einige Belege zu geben, klingt allerdings bei Clemens die paulinische Grundlehre von der „Rechtfertigung nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben" hell und rein heraus (c. 32), dennoch

---

1) Winter in Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1884, S. 33—46.

2) Vgl. Zahn's richtige Deutung, der Hirt des Hermas S. 149 und 459 und Harnack z. d. St.

3) Vgl. von Engelhardt, das Christentum Justins S. 394 ff.

4) Einer der schlagendsten Beweise für die Ursprünglichkeit und Authentie der apostolischen Schriften.

aber bringt er gleich nachher den Wandel in guten Werken in einen solchen Zusammenhang mit dem Heil, als habe er das Obige wieder vergessen (c. 33. 35); nur mit dem Wohlgefallen Gottes erscheint jener motiviert, auch wohl die *μετάνοια* als die Summe des persönlichen Christentums (c. 7. 8). Während er dort die Gerechtigkeit dem Glauben vindiciert, sagt er doch von Abraham, daß sie eine Frucht seines Thuns gewesen sei, und während er die Sündenvergebung einerseits auf das Blut Christi und auf den Glauben gründet, heißt es anderwärts: *ἀφεθῆναι ὑμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (c. 50). Beides, Glaube und Werke, Gehorsam und Liebe stehen da nur äußerlich neben einander, — innerlich, in der Unmittelbarkeit seiner christlichen Gesinnung mögen sie eine unzertrennliche Einheit bilden, — ein Verständnis des organischen Zusammenhangs im Sinne Pauli fehlt. Was Barnabas betrifft, welcher die Neuheit des Christentums und die centrale Bedeutung der Person Christi so trefflich versteht, so läßt sich derselbe durch den wohlbegründeten Gegensatz gegen eine jüdisch-gesetzliche Richtung verleiten, über das Verhältnis des alten und neuen Bundes Ansichten aufzustellen, welche, weit von den paulinischen Grundanschauungen abweichend, das geschichtliche Band zwischen beiden Testamenten völlig zerreißen; er leugnet geradezu, daß der alte jemals zum wirklichen Bestand gekommen sei, und die Art, wie er diese singulären Behauptungen zu begründen sucht, ist voll der seltsamsten, ja abgeschmacktesten Deutungen alttestamentlicher Stellen und Gebräuche, worauf er sich überdies noch viel zu gute thut, ja Christum selbst zum Zeugen für ihre Richtigkeit anruft (9). In der Epistel an Diognet, wenn diese hierher gehört, wird der Opferdienst Israels auf eine Linie mit den heidnischen Götzenopfern herabgesetzt, die Beschneidung für eine Verstümmlung, die alttestamentliche Festordnung für eine Erfindung menschlicher Thorheit erklärt (4. 5). Bei Hermas aber ist es der starke gesetzliche Zug was unsern Anstoß erregt. In Reinigung von Sünden und Mitteilung seines Gesetzes besteht ihm das Werk Christi (sim. 5, 6). Daher stellt er auch im zweiten Buch das ganze Leben des Christen auf Mandata. Dazu seine Lehre von der einmaligen Buße, die Ansicht, daß das neue Leben des Bußfertigen eine Wiedergutmachung der vor der Bekehrung begangenen Sünden sei (sim. 3. 7), endlich seine Unterscheidung pflichtmäßiger und überschüssiger Leistungen, diese eine positive Ergänzung des bloßen Meidens des Bösen (sim. 5, 3, 3): „Halte du nur die Gebote des Herrn, wenn du aber irgend etwas

Gutes thust, das noch über das göttliche Gebot hinausgeht (ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ), so wirst du dir noch größeren Ruhm erwerben und bei Gott zu noch höheren Würden gelangen, als es außerdem geschehen wäre." [In der sog. Didache erscheint die Lehre Christi und seiner Apostel als eine Anleitung zu christlichem Leben durch moralische Vorschriften. Enthalten dieselben auch großenteils Stücke der Bergpredigt und eine neutestamentliche Erweiterung des Dekalogs, so trägt doch hier das Evangelium den Charakter einer Gesetzesoffenbarung. Die Heilsthaten Gottes, auf welchen sich das ganze sittliche Leben erbaut, kommen nur in den mitgeteilten Gebeten zum Ausdruck. Darüber, wie aus der erfahrenen Gnadenwirkung Gottes das christliche Leben hervorwächst, hat die Didache keine Rechenschaft zu geben vermocht.] Tief steht demnach die christliche Erkenntnis der sogenannten apostolischen Väter unter der Höhe der apostolischen.

Diese so auffallende Erscheinung ist nicht nur in dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung begründet. Daß die Kirche in eine Entwicklung auch nach der Seite der Erkenntnis und Lehre eingehen sollte, liegt in ihrem Wesen und Beruf. Es ist der gottgewollte Weg. Diese Entwicklung unterscheidet sich dadurch von dem wunderbaren, durch unmittelbare Gottesoffenbarung gesetzten Anfang, daß jetzt auch die menschlich-natürlichen Faktoren und Vermittlungen eintreten sollten, um das göttlich Gegebene sich zu assimilieren und zu durchdringen. Und solch eine menschlich-natürliche Entwicklung kann nicht schon mit dem Vollen und Vollendeten anheben, sie muß mit dem Fundamentalen beginnen. Dieses allgemeine Gesetz bewährt sich auch hier, wo es sich um den Übergang aus der apostolischen Zeit in die nachapostolische, offenbarungslose handelt. Nur auf dem Wege einer langsamen, von den Elementen ausgehenden Arbeit konnte sich das unendlich reiche, in dem christlichen Gemeinglauben und den heiligen Schriften niedergelegte Depositum zur allseitigen Auswirkung bringen. Auch gab es ja damals noch keine umfassende Sammlung der neutestamentlichen Schriften. Vor Allem aber, und dies ist der tiefste Grund jener Erscheinung, war ihr Verständnis, namentlich von den Heidenchristen nicht leicht zu erzielen. [Die Gedankenwelt aus welcher die Heidenchristen herkamen, war eine der auf dem Boden der Offenbarung erwachsenen durchaus heterogene. Vor Allem haben sie den heidnischen Grundgedanken, daß das Verhältnis zu Gott sich nach der sittlichen Leistung des Menschen

bestimmt, noch nicht überwunden. Die in ihrem Glauben implicite beschlossene Erkenntnis des Gottes der freien Gnade der sie zu seinen Kindern gemacht, hat die Auffassung ihres Christenstandes noch nicht zu bestimmen vermocht, und daß der Dank für das erlangte Heil die Grundlage aller sittlichen Bethätigung ist, haben sie wohl gelegentlich ausgesprochen (2 Clem. 1), aber nicht darauf ihre ethischen Forderungen aufgebaut.]

Was ursprünglich in das Gesamtbewußtsein der christlichen Gemeinden eingedrungen war, war eben die Summa jener mündlichen Hinterlassenschaft der Apostel, fides quam ab apostolis ecclesia accepit. Sie hatte sich mittelst treuer Überlieferung durch die Reihenfolge der Bischöfe (Presbyter) hindurch auf die nächsten Generationen fortgepflanzt, wie es hernach Irenäus adv. haer. III, 3 ausdrückt: hac ordinatione et successione quae est ab apostolis in ecclesia veritatis traditio pervenit usque ad nos; sie bildete den wesentlichen Inhalt des Katechumenenunterrichts und der öffentlichen Verkündigung. An ihr hatte also der Glaube der Gemeinden seine nächste Grundlage. „Viele Nationen aus den Barbaren, sagt Irenäus, die an Christum gläubig geworden sind, tragen ohne Papier und Tinte die heilsame Lehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen geschrieben und haben nur die alte mündliche Überlieferung, die sie treu bewahren. An sie müßte man sich halten, wenn die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hätten", III. 4, 1. 2.

Zwar finden wir zunächst gewisse sittliche Forderungen betont, (vgl. den Hirten, Barnabas, die Didache), wie ja auch schon die Apostel eine Grundlage sittlichen Lebens in den heidenchristlichen Gemeinden vor Allem für geboten erachteten (act. 15, 20 vgl. apoc. 2, 14. 20). Neben dieser sittlichen Unterweisung aber war Inhalt der Überlieferung eine Summa jener Grundthatsachen und Grundwahrheiten, die wir bereits bei den apostolischen Vätern in freier und flüssiger Form vorfanden. Man könnte sie etwa mit Ignatius ad. Philad. 8 kurz so ausdrücken: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις, ἡ δι' αὐτοῦ.* Aber dieser Inhalt faßte sich doch schon sehr frühzeitig in eine relativ feste Form zusammen, die als regula fidei vorzugsweise den Namen der Tradition führte und die uns Irenäus, Tertullian, Novatian, Origenes in mehrfacher Umschreibung überliefert haben [1]).

1) Irenäus braucht das Wort traditio bald in jenen weitern, bald in diesem engern Sinne, ohne zwischen beiden scharf zu unterscheiden.

Dieselben repräsentieren summarische Inbegriffe des kirchlichen Gemeinglaubens [1]). Diese Glaubensregel reicht bis über die Anfänge des zweiten Jahrhunderts hinaus. Denn sie erscheint bei den genannten Kirchenlehrern, insbesondere bei dem ältesten derselben, bei Irenäus (jedenfalls geraume Zeit vor 177 thätig) als etwas bereits Vorhandenes, in der ganzen Kirche, der morgenländischen wie der abendländischen allgemein Bekanntes und Anerkanntes [2]); was gar nicht möglich wäre, wenn sie erst neuerdings, etwa im Kampf mit den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts, festgestellt worden und in Brauch gekommen wäre. Sie wird vielmehr von ihnen bis auf die Apostel zurückgeführt: Durch die Succession der Bischöfe habe sie die Kirche von den Aposteln des Herrn empfangen — regula veritatis, quam ab apostolis accepit ecclesia; traditio apostolica [3]).

---

1) Irenäus bietet zwei Relationen; die längere adv. haer. I. 10, 1 lautet so: „die Kirche, obgleich über den ganzen Erdkreis zerstreut, hat und bekennt von den Aposteln und ihren Schülern überliefert den Glauben an Einen Gott, allmächtigen Vater, der den Himmel und die Erde und das Meer und Alles, was darinnen ist, gemacht hat, und an Einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserer Errettung Fleisch geworden ist, und an den heiligen Geist, der durch die Propheten die göttlichen Heilsveranstaltungen verkündigt hat; und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferstehung von den Toten und die leibliche Himmelfahrt unseres geliebten Herrn Jesus Christus und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit seines Vaters, um Alles zu vollenden, aufzuerwecken alles Fleisch menschlichen Wesens, gerechtes Gericht zu halten über Alle — und den Gerechten und Frommen unvergängliches Leben und ewige Herrlichkeit in Gnaden zu schenken." Die kürzere Formel ebd. III. 4, 2 vgl. V. 20, 1. Tertullian gibt drei kurze Formeln: de veland. virg. c. 1. adv. Prax. c. 2. de praescr. haret. c. 13. Novatian de Trinit. und Cyprian ep. 76. eine kurze Summa. Dagegen kann bei Origenes de Princ. praef. c. 4—10, womit zu vergleichen die fast wörtlich übereinstimmende Inhaltsangabe in dem Fragment ad Titum (bei Lommatzsch V, 282), nicht eigentlich von einer Mitteilung der Glaubensregel die Rede sein. S. die Sammlung dieser Dokumente in Aug. Hahn's: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kath. Kirche 2. Aufl. 1877. — Über die grundlegenden Arbeiten Casparis s. d. Beil.

2) Irenäus I. 10, 2. III. 3, 1: traditio apostolorum in toto mundo manifestata in omni ecclesia est (πάρεστι) respicere omnibus, qui velint videre. V. praef. u. c. 20. Tertullian de praescript. haeret. c. 36. —

3) Irenäus I, 9. III. 3, 1—4. praef. V.: praeconium ecclesiae, quod apostoli tradiderunt, a quibus ecclesia accipiens per universum mundum sola bene custodiens tradidit filiis suis. Tertullian de praescr. c. 20. 21. 37.

Und in der That, zu irgend einer Zusammenfassung der Grundthatsachen des christlichen Glaubens mußte es notwendig kommen, sobald es sich um Katechumenat und Taufe handelte. Bei Justin (c. J. 150) begegnen uns bereits unverkennbare Hinweisungen auf eine gemeinkirchliche Lehre für die Katechumenen — man kann fast alle die Hauptsätze des Taufbekenntnisses bei ihm nachweisen — und auf einen kirchlichen Unterricht über das Abendmahl [1]; Polykarp ermahnt, den aufkommenden Irrlehrern gegenüber zurückzukehren ad traditam nobis ab initio doctrinam [2]. Ja die Spuren davon zeigen sich schon bei Ignatius, denn nicht nur setzt derselbe überall eine bestimmte einheitliche Lehre, an welche die nachfolgenden Generationen der Kirche gebunden sind, voraus [3]: in mehreren seiner Briefe klingt bereits eine Formulierung durch [4]; vielleicht daß sich die Ansätze dazu selbst in den Pastoralbriefen nachweisen lassen, z. B. 2 Tim. 1, 13. 1 Tim. 3, 16. 6, 13; jedenfalls schließt sie sich an das Wort des Herrn von der Taufe an (Matth. 28), welches die Zusammenfassung seines Gesamtwortes ist. — Diese Glaubensregel wurde von den Kirchenlehrern in freier Weise, je nach Bedürfnis in kürzerer oder erweiterter Gestalt gehandhabt; die Form in der sie referiert wird, ist durch die häretischen Zeitgegensätze (Gnosticismus, bes. Doketismus) bedingt, aber immer tritt ein fester Kern, dessen Inhalt der Glaube an Gott den Vater, Sohn und Geist ist, ein Bekenntnis zu den grundlegenden Thatsachen der Erlösung, zu Tage, d. h. die Glaubensregel ist das kirchliche Taufbekenntnis, das symbolum apostolicum. [5])

---

1) Apol. I, 61 von der Taufe, 66 vom Abendmahl ἐδιδάχθημεν. Vgl. Semisch, das apostolische Glaubensbekenntnis, 1872.

2) ad Phil. c. 3, 7. vgl. mit Irenäus III. 3, 4.

3) Ephes. Phil. Magnes. Trall. Zahn 437. 489 f. 590 f.

4) ad Magn. 11. (trinitarisch). Ephes. 7. Trall. 9. Smyrn. 1: (vertrauend) εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καθηλιόμενον . . ἀληθῶς ἀνέστησεν αὐτὸν . . ἀνάστασις . . ἐκκλησία. Vgl. symbolartige Formeln in der Ausgabe d. apost. Väter v. Gebh. Harn. Zahn I, 2 S. 133 f. und Bornemann Ztschr. f. KG. III, 1 (das Taufsymbol Justins).

5) Vgl. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. k. L. 1879 S. 30—24.)

Zwar stammt bekanntlich die spätere, vollständig abgeschlossene Gestalt desselben erst aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, doch läßt sich schon ein Jahrhundert früher eine im Wesentlichen gleiche — nur um einige, an der Peripherie liegende Sätze, ärmere — Form im Gebrauch der abendländischen Kirche nachweisen (Augustin), mit welcher hinwiederum ein Glaubensbekenntnis des Marcell v. Ancyra (337) wörtlich, des Novatian (250) summarisch, das den Katechesen des Cyrill von Jerusalem (348) zu Grunde liegende in den Hauptpunkten übereinstimmt, während uns ein noch älteres Fragment (gegen Noetus) bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts zurückführt [1]). Aber schon die oben erwähnten freien Referate der älteren Kirchenväter setzen es voraus. Dagegen enthalten die neutestamentlichen Schriften, auch die spätesten unter ihnen, keinerlei Anspielung darauf. Es ist das erste Glaubenszeugnis der Kirche, gleichsam die Antwort, das zustimmende Amen derselben zu dem Wort des Herrn von der Taufe, eine Erweiterung des Taufsymbols zum Behuf des Taufbekenntnisses. — Jahrhunderte lang lebte es unaufgeschrieben als lebendiges Wort in dem Glauben und in den Herzen der Gemeinde, als ein heiliges Mysterium pflanzte es sich in der mündlichen Ueberlieferung fort (traditio et redditio symboli), woraus sich auch die Abweichungen im Einzelnen leicht erklären. Symbolum fidei non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis schreibt noch Hieronymus. Genauer ist es das Taufsymbol in der römischen Kirche [2]) und die älteste Form desselben lautete im Wesentlichen so: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.* Die gründlichsten Forscher

1) S. die Nachweise bei Hahn und Caspari. Vgl. A. Harnack in PRE² I, 565 ff.

2) Bezeugt durch Ambrosius Epist. 42 ad Syric. und explanatio fidei. S. Caspari: Quellen zur Gesch. des Taufsymbols 1866, Bd. 2 S. 49 ff., 80 102 ff. und Bd. 3 und den Nachweis der Übereinstimmung der mailänd. Form mit der alt-römischen.

der Gegenwart setzen seine Entstehung noch in das apostolische Zeitalter, oder doch an die Grenze desselben — eine Bestimmung, die auch durch das Fehlen aller antihäretischen Beziehungen bestätigt wird. „Eine einfachere, tendenzlosere Zusammenfassung der Grundthatsachen des christlichen Glaubens läßt sich gar nicht denken".

Dieses Taufbekenntnis ist mit der Glaubensregel einfach identisch. Dies erhellt daraus, daß Irenäus von der regula fidei sagt: *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε (ὁ χριστιανός)*, und daß er sie als den Inhalt des Katechumenenunterrichts bezeichnet (I. 9, 4 u. V. praef.); es erhellt aus der Art wie Tertullian beide identificiert, — er nennt die regula den überlieferten Fahneneid, — aus der wiederholten Versicherung der V.V., daß sie älter sei als die Häresien, und daß sie überall und durchweg in der ganzen Christenheit als eine und dieselbe erfunden werde, [endlich für die spätere Zeit aus Augustin, welcher zu den Katechumenen sagt: Nehmet hin, ihr Söhne, die Glaubensregel, welche Symbolum genannt wird. Von einer Mehrheit von Glaubensregeln weiß die Kirche nichts, das kennzeichnet vielmehr die Häretiker (Tert. praescr. 42: etiam a regulis variant inter se. Dagegen die kirchliche Glaubensregel una omnino est, de virg. vel. 1 vgl. Zahn a. a. O.)].

Als Taufbekenntnis war es von vorn herein beides: Ziel des Katechumenenunterrichts, und Grundlage für die kirchliche Lehre und Lehrverkündigung. So diente es zugleich dem Akte des Sakraments (Taufbekenntnis) und zur Lehrunterweisung und eben deshalb bald auch zur Abweisung grundstürzender Irrlehren. [Nicht überall freilich sehen wir die gleiche Bedeutung dieser Bekenntnisformel. Weil zunächst das Taufbekenntnis der römischen Kirche ist es von maßgebender Bedeutung für alle abendländischen Kirchen. Hier ist es die concentrierte, in unabänderliche Form fixierte apostolische Tradition; es ist der feste Einheitspunkt, um den sich die katholische Kirche sammelt[1]). Seit dem 5. Jahrhundert wird dies römische Taufsymbol durch seine erweiterte Gestalt, die in Südgallien herrschend geworden, verdrängt. Jedoch auch diese enthält nur einige wenige Zusätze aus dem christlichen Gemeinglauben: in dem ersten Artikel das creatorem caeli et terrae, in dem zweiten descendit ad in-

---

1) Vgl. Harnack in s. Übers. von Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (1883) S. 253—59.

ferna, in dem dritten ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, vitam aeternam. Anders im Morgenlande. Zwar aus Kleinasien scheint das Taufbekenntnis nach Rom gekommen zu sein, und schon die ignatianischen Briefe bekundeten uns ihre Bekanntschaft damit (vgl. auch Tert. virg. vel. 1). Dagegen aber lassen die Schriften des Clemens von Alexandrien keine so maßgebende Stellung eines fest formulierten Bekenntnisses daselbst erkennen; erst seit dem dritten Jahrhundert gewinnt auch hier eine bestimmte Bekenntnisform größere Bedeutung. Daher gelangt im Orient eine Mannigfaltigkeit von Taufbekenntnissen zum Gebrauch, Lehrsymbole aus den großen theologischen Streitigkeiten gewinnen Geltung, namentlich das Nicänum, bis das sog. Nicäno-Constantinopolitanum, richtiger das Taufbekenntnis der Kirche zu Jerusalem[1]), allgemeine Herrschaft erringt.

Dies symbolum apostolicum repräsentiert den Gemeinglauben zu Beginn der nachapostolischen Zeit mit seinem Bekenntnis der grundlegenden Heilsthatsachen.] Es bildet daher die Grundlage und den Ausgangspunkt für die ganze kirchliche Lehrentwicklung. Die apostolische Schrift aber dient, in dem Maß als sie gesammelt wird, dieser Entwickelung zur Bereicherung und Normierung.

2) Die Entstehung der Gegensätze, die Anfänge der Entwicklung.

Die großen Gegensätze, in deren Mitte das Christentum eingetreten war, sind das Judentum und das Heidentum. Beide standen, ihrer damaligen Gestalt nach, im diametralen Gegensatz zu einander. Das Judentum war abstrakter Monotheismus, das Heidentum in Auflösung begriffener Polytheismus geworden. Das Judentum trug den Charakter strengen Gesetztums, das Heidentum den der Zerfahrenheit und ethischen Zügellosigkeit.

Mit dem Judentum war seit dem Exil und den makkabäischen Kämpfen eine merkwürdige Wandlung vorgegangen. Unter den schweren Strafgerichten, die es erfahren, hatte sich das Volk zu dem Gott seiner Väter, den es so oft verlassen, und zu seinen väterlichen Institutionen zurückgewendet. Mit einer wahrhaft bewunderns-

1) Vgl. Hort, On the constantinopolitan creed and other eastern creeds of the fourth century, Cambridge 1876 und A. Harnack in PRE² VIII, S. 212–213.

werten Standhaftigkeit bewahrte es seitdem den Glauben an den Einen wahren Gott; lieber wollte es sterben, als ihn verleugnen. Mit einer Energie, wie man es zuvor nie gesehen, warf es sich auf das Mosaische Gesetz; zahlreiche Schulen von Gesetzeserklärern waren in Palästina entstanden, Hunderte von aufmerksamen Männern und Jünglingen saßen zu ihren Füßen. Die gesetzlichen Vorschriften, mit dem ganzen Zaun scrupulöser Einzelheiten, welchen die Schriftgelehrten seit Esra allmälig darum gezogen hatten, wurden sorgfältig beobachtet, der Opferdienst aufs genaueste eingehalten, die großen Feste auf Zion von zahllosen Tausenden besucht. Selbst über das Maß des Gesetzes hinaus kamen ascetische Religionsübungen, religiöse Leistungen, verdienstliche Werke in Aufnahme. Durch diesen „Eifer für's Gesetz" suchte Israel sein Prärogativ als auserwähltes Volk Gottes und zugleich seine Nationalität zu bewahren, gleichsam wiederzugewinnen. Aber dieses strenge Gesetztum war, im Ganzen, doch nur äußerliche Gesetzlichkeit, starre Anhänglichkeit an den Buchstaben der väterlichen Tradition mit Verkennung ihres tieferen geistigen Gehaltes. Und diese Concentration des religiösen Volksbewußtseins schlug zum Haß gegen alles Fremde um[1]). Je mehr das Volk seine politische Selbständigkeit verloren hatte, desto mehr schloß es sich partikularistisch und engherzig in sich ab.

Vornehmlich die große Partei der Pharisäer pflegte und nährte diese Richtung. Sie zumeist waren die Gesetzeslehrer, die Schriftgelehrten, — und wir kennen aus den Evangelien des Neuen Testaments Sinn und Geist ihrer Gesetzeslehre: „es war ein äußerliches Satzungswesen, eine Kleinlichkeit und Peinlichkeit, hinter welcher die ächten Exegeten Mosis, die Propheten, verschwanden, auch wenn man sie öffentlich neben dem Gesetze vorlas und ihre Gräber mit späten Denkmalen schmückte". „Mose" und immer wieder „Mose" hörte man aus dem Munde dieser Schriftgelehrten, aber der hohe Name war nur die Decke über ein übertünchtes Grab. Ihr Grundfehler war, auf das Wissen um das Gesetz und buchstäbliche Einhaltung seiner Vorschriften die Geltung vor Gott zu gründen, und in Folge davon Selbstgerechtigkeit und äußere Werkheiligkeit bei innerer Unlauterkeit, heuchlerische Ostentation bei innerer Unwahrhaftigkeit, hochmütiger Standes- und Nationalstolz neben innerer Lieblosigkeit der Grundzug ihrer Gesinnung; so

1) Tacitus hist. V, 5: adversus alios omnes hostibile odium.

kennzeichnet sie das Wort des Herzenskündigers (Matth. 23). Die Pharisäer aber waren die herrschende Partei, die Inhaber der Lehrstühle, die Leiter des Volks. Sie prägten ihm ihren Charakter auf, den Charakter der äußern Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit, des judaistischen Particularismus, während die Sadducäer bei ihrer vornehmen und kühlen Haltung nur geringen Einfluß auf den Geist des Volkes hatten. Bei dem allen waren die großen Zukunftshoffnungen, die in seinen Schoos niedergelegt waren, nicht vergessen. Sie lebten in dem Maße auf, als die äußere Selbständigkeit des Volkes hinschwand und der Druck der fremden Herrschaft schwer empfunden wurde; aber die Gestalt, in der man sich das Messiasreich dachte, entsprach der herrschenden Gesinnung. Man hoffte auf eine baldige Wiederherstellung der alten Reichsherrlichkeit Israels, Befreiung von der Römerherrschaft, Sieg und Herrschaft über die Heidenvölker, auf eine theokratische Erneuerung und Verklärung der Nation. Von diesen Gesichtspunkten aus konstruirte man sich das Bild des erwarteten Messias nach einzelnen Zügen der prophetischen Weissagung. So stand es im großen Ganzen mit der Religiosität und Nationalität Israels im heiligen Lande, während es gleichzeitig von dem herrschenden Verderben jener Zeit aufgefressen ward [1]).

Das Heidentum dagegen war zu einer wunderbaren Mischung von Unglaube und Aberglaube, von Aufklärung und sittlicher Verwilderung geworden, die alten Volksreligionen zerbrochen, der Glaube an die alten Götter in völliger Auflösung begriffen. Zur Zeit der ersten römischen Cäsaren hatte der Unglaube (*ἀθεότης*), von Griechenland aus genährt, in den höhern Schichten der Gesellschaft weit um sich gegriffen; es gehörte zum guten Ton, über die Götter und über die Mythen zu lächeln, sie wurden als Fabeln verspottet. Seit den Zeiten Trajan's aber schlug dieser frivole Unglaube in eine Superstition um, welche allmälig an die Stelle der alten Götter eine Welt von Dämonen setzte (*δεισιδαιμονία*) und einen Cultus einführte, der sich bis in die Abgründe der Magie und Zauberei verlor [2]). Wie tief und grauenvoll das sittliche Verderben im Rö-

---

1) Ausführliche Nachweisungen besonders bei Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte. 1874 (2. A. jetzt erscheinend). Dazu Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, Langen, das Judentum in Palästina z. Z. Jesu 1866 u. a.

2) Elsperger: Beiträge zur innern Geschichte der letzten Periode des antiken Polytheismus. 1856. Keim, Rom und das Christentum 1881.

mischen Reiche geworden war, ist ohnehin bekannt. So sehen wir das Heidentum in Selbstauflösung begriffen, sowol nach der religiösen, als nach der ethischen Seite.

Aber mitten durch diesen Zersetzungsprozeß geht ein universalistischer Zug hindurch. Schon Alexander hatte die Pforten des Orients eröffnet und unter seinen Nachfolgern bahnte sich ein Austausch hellenischer und orientalischer Bildungselemente an, wofür Alexandria der Knotenpunkt wurde. In dem Maße als hernach Rom die Völker unterjocht, ihre nationalen Eigentümlichkeiten gebrochen und Alles in eine Universalmonarchie aufgelöst hatte, setzte sich dieser Prozeß in eigentümlicher Weise fort — auf dem socialen, dem philosophischen und dem religiösen Gebiete. Auf dem philosophischen als Verschmelzung der ältern griechischen Systeme in eine Art eklektischer Popularphilosophie; auf dem religiösen als Vermischung der verschiedenen Formen der heidnischen Religionen. Die Culte der unterjochten Völker, des semitischen Baal, der vielnamigen syrischen Göttin Cybele, der Mythrasdienst, der Dienst des Dionysos, die Verehrung der Isis, des Serapis aus Ägypten u. s. w., alle diese Culte mit ihren zahllosen Priestern und Priesterinnen, ihren Mysterien, Orgien und Scheußlichkeiten flossen im römischen Reich, insbesondere in der Weltstadt zusammen und vermischten sich mit einander. (Roma omnium numinum cultrix) [1]). Es war ein Sumpf, in dem das unverlöschliche, aber entartete religiöse Bedürfnis seine letzte Befriedigung suchte, aber nicht finden konnte.

Gleichzeitig mit dieser Amalgamierung der Volksreligionen ging das Bestreben (was hier einstweilen wenigstens angedeutet werden muß) dieselben durch Umdeutung in philosophische Ideen gewissermaßen zu vergeistigen und ihnen durch solche Idealisierung, die freilich nichts anders als eine Verflüchtigung und Auflösung des alten Volksglaubens war, neue Stützen unterzubreiten. Diese Tendenz reicht schon weit in die vorchristliche Zeit zurück; bereits bei den Platonikern und Stoikern tritt uns die allegorische Behandlungsweise religiöser Thatsachen und Mythen entgegen; jetzt wird sie immer allgemeiner. Es war der dem griechischen Geiste eingeborene Zug zur Spekulation, der sich darin bethätigte. Namentlich in

---

1) Seit der Zeit Sulla's. Für die folgende Z. s. die treffliche Zusammenstellung in Burckhardt's: Zeit Constantin des Gr. Abschn. 5 u. 6. Ebenso L. v. Ranke, Weltgeschichte Bd. III.

Ägypten, in Alexandria machte er sich geltend, und hier kam er auch in Berührung mit der dortigen israelitischen Diaspora, wo er eine eigentümliche Religionsphilosophie erzeugte (s. u. Philo).

So viel als Andeutung über den Zustand des Judentums und Heidentums zur Zeit, da das Christentum in seine Mitte getreten war.

Es war nun die erste große Aufgabe des Christentums, sein Verhältnis zu diesen Gegensätzen und Richtungen zu begreifen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Dies, — nicht die Ausbildung einzelner Lehren, lag ihm vor Allem ob. Und indem es an die Lösung dieser Aufgabe gieng, oder vielmehr dazu fortgetrieben wurde, kam ihm sein eigentümliches Wesen selbst erst zum vollen Verständnis: der allgemeine Charakter des Christentums, seine Weltstellung im Unterschied von Judentum und Heidentum, kam der Kirche zum klaren Bewußtsein.

Das Wesen des Christentums ist unmittelbar mit der Person Christi gegeben: Gott in Christo, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Hiernach läßt sich sein Grundcharakter als die in Christo vermittelte Einheit zwischen Gott und der Welt bezeichnen. Idee und Geschichte treffen in ihm zusammen. Es hat eine göttliche und eine menschliche, eine ideale und eine reale Seite; die ewigen, weltumfassenden Heilsgedanken Gottes treten in die Zeit herein; seine Entstehung ist selbst nichts anderes, als die geschichtliche Verwirklichung derselben. Wie in Christi Person, so durchdringt sich in der Geschichte und Lehre des Christentums Menschliches und Göttliches, Zeit und Ewigkeit, Allgemeines und Individuelles, Freiheit und Bedingtheit, Geist und Natur an jedem Punkte. Gerade in der sich ergänzenden Einheit dieser Momente besteht seine Eigentümlichkeit.

Hieraus ergibt sich sofort seine Stellung zur damaligen Welt und deren religiösen Gegensätzen. Wie Christus der menschlichen Seite seines Wesens nach (*κατὰ σάρκα*) aus Israel stammt, so schließt sich das Christentum überhaupt an das Judentum an. Es hat an ihm seine zeitgeschichtlichen Wurzeln, seine Vorbereitung und Vorgeschichte, es hat den ethischen Monotheismus des alten Bundes, die ganze alttestamentliche Oekonomie zur Voraussetzung und kündigt sich als die Erfüllung, als die Vollendung derselben an. Wie aber Christus als Mensch zugleich der ewige Gottessohn ist, der Heiland der Welt, so geht auch das Christentum weit über das Judentum

hinaus. Es ist ein neues selbständiges Prinzip, bestimmt, die temporale und nationale Beschränktheit des Judentums abzuthun, das Gesetz durch Erfüllung aufzuheben, den Schwerpunkt der Religion in die Innerlichkeit des Gemütes, in das persönliche Verhältnis zu Gott zu verlegen, — die ganze Menschheit zu umfassen, zu erlösen, zu versöhnen, zu erneuern, auf eine höhere Stufe der Erkenntnis und des Lebens zu erheben. Als die persönliche Offenbarung Gottes in Christo ist es selbst die absolute Religion, die Religion des Geistes der Wahrheit und der Freiheit und trägt als solche den Charakter des Universalismus an sich. Dies ist seine Doppelstellung, wie sie schon in der Person seines Stifters gegeben ist.

An Israel wandte es sich zuerst, darnach an die Völkerwelt.

Es stand nun zu erwarten, daß die Gläubigen aus Israel das Christentum zunächst nach der erstern Seite auffassen würden, die aus der hellenischen Anschauungsweise herkommenden vorzugsweise nach der letztern Seite. Beides hatte sein gutes Recht. Aber sobald es auf einseitige oder ausschließliche Weise geschah, war der Grundcharakter des Christentums gefährdet. Es drohte, entweder auf der Stufe des alttestamentlichen Gesetzes festzuhalten, zu einem blos verbesserten Judentum herabzusinken, oder, seiner geschichtlichen Grundlagen beraubt, in falsche Geistigkeit sich zu verflüchtigen, entweder beim Partikularismus stehen zu bleiben, oder, seines soteriologischen Charakters entkleidet, in spekulative Theorien sich aufzulösen. In dem einen wie in dem andern Falle mußte dann notwendig auch die Bedeutung der Person Christi einseitig aufgefaßt und die einzelnen Grundlehren des Christentums alteriert werden.

Beide Abwege treten uns sofort entgegen und bilden den Typus für alle häretischen Erscheinungen unserer ersten Periode.

Ihren ersten Wurzeln begegnen wir schon im apostolischen Zeitalter, obwol sie da noch nicht scharf von einander geschieden sind. Wir müssen deshalb bis dahin zurückgehen.

a) Die Christengemeinde in Jerusalem stand von vorn herein noch ganz innerhalb des J u d e n t u m s; sie betrachtete sich als das wahre Israel und hielt, obwol an Christum gläubig geworden, doch fest an dem väterlichen Gesetz und an der nationalen Hoffnung, daß Israel als Volk sich zum Herrn bekehren und der Erbe seines Reiches werden werde. Die Frage nach dem Eintritt der Heiden und nach den Bedingungen derselben lag zunächst noch außerhalb ihres Gesichtskreises. Selbst die Apostel hatten darüber noch keine Klar-

heit ungeachtet der deutlichsten Winke des Herrn. Erst durch göttliche Offenbarung wurde es ihnen klar, daß die Heiden, auch ohne sich dem Mosaischen Gesetz zu unterwerfen, durch den Glauben des Heiles und Reiches Christi teilhaft werden könnten (Apostelg. c. 10 u. 11, 15, 7—9, Petrus und Cornelius). Schon damals nahmen die Judenchristen daran Anstoß (c. 11, 2—18). Als aber später Paulus auf seiner ersten Missionsreise in Kleinasien nach demselben Grundsatze verfuhr, als er dort die gläubig gewordenen Heiden ohne weiteres in die Kirche aufnahm und aus ihnen selbständige Christen-Gemeinden bildete, ganz unabhängig von der gesetzlichen Lebensordnung Israels, da erhob sich der entschiedenste Widerspruch von Seiten der strengen Judenchristen. Der pharisäisch gesinnte Teil derselben („etliche aus der Pharisäer-Sekte, die gläubig waren geworden"), wollte die Annahme des Judentums zur Bedingung für Aufnahme in's Christentum machen, behauptete also die fortwährende Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes auch für die Christen aus den Heiden, und zwar als conditio sine qua non der Seligkeit. Mit dem Anspruch *ἐὰν μὴ περιτμηϑῆτε τῷ ἔϑει Μωυσέως, οὐ δύνασϑε σωϑῆναι* traten sie in die junge Gemeinde zu Antiochia ein (c. 15, 1), und da hier Paulus und Barnabas die Freiheit der Heiden vom Gesetz mit allem Nachdruck verteidigten, kam es zu einem Dissidium, zu dessen Lösung eine besondere Gemeindeversammlung in der Muttergemeinde für nötig erachtet wurde: das sogenannte Apostelconcil im Jahre 52. Hier handelte es sich also um die Frage, ob die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes, insbesondere die Annahme der Beschneidung zur Aufnahme in die christliche Heilsgemeinschaft erforderlich sei, oder ob allein der Glaube an Christum dazu hinreiche — eine Lebensfrage für das junge Christentum. Aber die Erleuchtung der Apostel war längst über jenen beschränkten Standpunkt hinaus. Aus dem innersten Centrum des christlichen Bewußtseins heraus sprachen Petrus und Jakobus den evangelischen Grundsatz aus, „daß der Glaube an die Gnade Gottes in Christo Heiden wie Juden selig mache und daß daher auch erstere nicht mit dem Gesetze zu belasten seien". (Vgl. c. 15, 7—11 mit 13—18.) Nur eine vierfache Auflage machte man den Heidenchristen: die Enthaltung von Götzenopfern, vom Blut, vom Erstickten und von Unzucht (20), aber auch dies nicht im Sinne einer Concession an das Judentum oder eines Compromisses mit demselben, sondern es sind Verbote von Dingen, die mit der allgemein-menschlichen Naturordnung streiten, zu welcher

die Heiden erst erzogen werden mußten. Sie werden ihnen nicht als Heilsbedingung, wol aber als eine unter Christen geziemende Sitte, deren Widerspiel sich mit einem im christlichen Glauben wurzelnden Gemeinleben nicht vertrage, aufgelegt. Daher man dabei wol weniger an die sogenannten Noachischen Gebote, als an jene Verbote zu denken haben wird, welche Levit. 17 u. 18 Fremdlingen wie Einheimischen gegeben sind. Daß diese Forderung zugleich den Zweck gehabt habe, den Verkehr zwischen den Juden und den jungen heidenchristlichen Gemeinden zu erleichtern, wird nicht ausdrücklich gesagt; zur Förderung desselben hat sie jedenfalls gedient[1]).

So ward also gleich hier die Selbständigkeit des Christentums dem beschränkten Judaismus gegenüber feierlich ausgesprochen, das Prinzip der christlichen Freiheit und Universalität anerkannt.

Indessen war damit jener engherzigen Richtung doch nur erst die Spitze abgebrochen. Die Mehrzahl der palästinensischen Judenchristen, ob sie wol die Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen aufgab, hielt doch noch ihrerseits daran fest und betrachtete dessen Erfüllung als eine Notwendigkeit, wenigstens für die Gläubigen aus Israel. Als Paulus im Jahre 59 aufs Fest nach Jerusalem kam, fand er daselbst eine Menge von „Eiferern für das Gesetz" (Apg. 21, 20). Zu ihnen stand wahrscheinlich Jakobus, und Einflüsse derselben Richtung zeigten sich teils schon früher, teils später selbst in heidenchristlichen Gemeinden, in Galatien, in Philippi, in Rom, verstärkt durch die großartigen Erfolge der paulinischen Missionsthätigkeit in der Völkerwelt. Ein gesetzlicher Zug geht durch ihre ganze Auffassung des Christentums hindurch; in Galatien fehlte nicht viel, so wäre es geradezu zum Rückfall unter die Knechtschaft des Gesetzes gekommen. Bis zur Annahme der Beschneidung wollten die dortigen Irrlehrer die Gläubigen aus den Heiden drängen, und in diesem unevangelischen Bestreben versuchten sie zugleich das Ansehen des großen Heidenapostels zu untergraben durch das Vor-

1) Über den Bericht der Apg. 15, sein Verh. zu Galat. 1 u. 2 und gegen die Auffassung Baur's vgl. die Commentare von M. Baumgarten, Nösgen, Meyer-Wendt, Ritschl, alt-k. Kirche S. 129, K. Schmidt, De app. decr. sent. et cons. 1874 u. PRE² I, 575 ff. Zimmer, Galaterbr. u. Apg. 1882 u. insb. v. Hofmann: die h. Schrift N. Tsts. I. S. 122 ff. Darüber auch Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1868, Keim, Aus dem Urchristentum 1878, Grimm, Stud. u. Krit. 1879, Holtzmann, Ztschr. f. w. Th. 1883 f.

geben, er stehe mit seiner Lehre im Gegensatz zu den übrigen Aposteln [1]). Aber diese beharrten vielmehr in ihrer Glaubens- und Geisteseinheit mit Paulus, während er selbst jene Irrlehrer mit überwältigendem Nachdruck niederkämpfte. In diesem Kampfe machte er das Prinzip der christlichen Freiheit, die großen Grundlehren von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von dem Zusammenhang dieses Glaubens mit dem Leben mit siegreicher Kraft und Klarheit geltend, um die Kirche gegen die vordringende, falsch-gesetzliche Richtung zu verwahren, während er ihr in dem Römerbrief die welthistorische Stellung und Bedeutung des Christentums gegenüberstellte. Völlig überwunden hat er sie jedoch nicht. Wir werden sie im folgenden Stadium in mannigfachen Formen wieder auftreten sehen.

b) Die entgegengesetzte Richtung ist die gnostisch-antinomistische. Sie hat ihre Wurzeln in der heidnischen Weltanschauung und besteht in einer Einmischung religionsphilosophischer Elemente in's Christentum, aber unter Vermittlung des Judentums, d. h. jenes Teils des Judentums, der in Berührung mit hellenischer Gnosis gekommen war [2]). Jedenfalls war sie anfangs noch ganz judaistisch tingiert. Unmittelbar hinter den Fußstapfen des großen Heidenapostels wuchs sie empor. Er selbst sah und sagte ihr Aufkommen schon beim Abschied von den ephesinischen Aeltesten voraus (Apg. 20, 25 ff.). Unter ihren Händen verwandelte sich die apostolische Heilslehre in eine γνῶσις ψευδώνυμος und schlug die christlich-ethische Forderung der Selbst- und Weltverleugnung in eine äußerlich-strenge Askese oder auch in fleischlichen Antinomismus um.

Die ersten Spuren dieser Richtung begegnen uns in der Gemeinde zu Kolossä. In seinem Schreiben an sie warnt Paulus vor Irrlehrern, die sich des Besitzes einer höhern geheimen Weisheit, einer „Religion der Vollkommenen" rühmten, welche dem einfachen apostolischen Christentum zur Ergänzung dienen könne und solle; und ebenso lehrten sie auch eine Ergänzung desselben nach der ethi-

1) Gal. 3, 1—5; 4, 8—11; 5, 2 ff.; vgl. v. Hofmann: d. h. Schrift des N. T. Bd. II, 2 S. 229 ff.

2) Ob in Berührung mit den Anfängen jener jüdischen Geheimlehre, die sich später in der Kabbala ausgestaltete, bleibt zweifelhaft, weil die sog. Kabbala nicht älter als der Gnosticismus, ihr Ursprung in ein kaum noch aufzuhellendes Dunkel gehüllt ist.

schen Seite durch eine sog. höhere, übertriebene asketische Strenge. Offenbar stand diese Partei auf dem Boden des Judentums; aber im Hintergrund liegen doch unverkennbar Theorien über eine Geisterwelt (Pleroma), welche als Vermittlerin der Schöpfung zwischen Gott und der Welt in der Mitte steht, die einzigartige Erhabenheit und Mittlerschaft Christi beeinträchtigend (2, 18. 19), ferner der der heidnischen Philosophie angehörige absolute Gegensatz zwischen Geist und Materie, und die darauf gegründete Scheu vor jeder Berührung mit der letztern (c. 2, 20—23). Nur von diesen Voraussetzungen aus läßt sich die Art, wie Paulus diese Irrlehrer bekämpft, erklären [1]. Auf eine ähnliche Verirrung in Ephesus und wol in Kleinasien überhaupt weisen die Pastoralbriefe hin „mit ihrer Warnung vor endlosen Genealogien" (*γενεαλογίαι ἀπέραντοι*) und „jüdischen Mythen", Ausdrücke, die sich schwerlich blos auf jüdische Geschlechtsregister und Streitfragen beziehen; sie deuten vielmehr auf eine judaistische Gnosis, wahrscheinlich auf allegorische Ausdeutungen der heiligen Geschichte, wol auch auf Theorien über die Engel- und Geisterwelt hin, weshalb Paulus gerade hier die Notwendigkeit eines gesunden praktischen Christentums und die großen fundamentalen Heilstatsachen so nachdrücklich geltend macht [2]. Jedenfalls sah der Apostel darin die Keime schwerer Verirrungen, insbesondere die Vorboten eines unevangelischen Rigorismus, der die natürlichen Ordnungen und Gaben Gottes (Ehe und gewisse Speisen) für unrein achtet (1 Tim. 4, 1 ff.); ja Einzelne gingen in diesem falschen Spiritualismus so weit, daß sie geradezu die Auferstehung des Fleisches leugneten, das heißt wol, dieselbe rein geistlich deuteten, wie Hymenäus und Philet in Ephesus (2 Tim. 2, 17—18). Dunkler ist, was der zweite Brief Petri und der des Judas über Irrlehrer berichten, die teils schon aufgetreten, teils im

1) Vgl. Meyer, Einleitung in den Kol.-Bf. S. 157; doch muß man sich hüten, mehr als diese Andeutungen hineinzutragen.

2) Vgl. 1 Tim. 1, 3—7; 2, 14—18; 4, 1—3; 6, 3—4. 2 Tim. 2, 14—18. 23; 3, 5—9, Tit. 1, 1. 10—16. Ganz unhaltbar aber ist die Baur'sche Hypothese, „daß die hier bezeichnete Häresie der marcionitische Gnosticismus" sei. S. dagegen Meyer's Einl. zu den Pastoralbriefen S. 42. Vgl. schon Rothe: Anfänge d. chr. Kirche S. 324. [Man wird hier zwischen zwei Gattungen von Irrlehrern zu unterscheiden haben, zwischen solchen, welche sich mehr kabbalistischer Spielereien unter Vernachlässigung der Hauptsache schuldig machen, und solchen, welche die Fundamente des christlichen Glaubens antasten.]

Anzug begriffen waren. Sie schildern dieselben zunächst nach ihren praktischen Tendenzen, als einen grauenvollen Abgrund sittlichen Verderbens, Entartung zu heidnischer Unzucht, Geiz, Habsucht, Hochmut, Verführung zum Abfall unter der Hülle hochtönender Phrasen von Geist und Freiheit und Vorgebung tieferer Geheimlehren. Eben dahin gehören wol auch die Nikolaiten oder Bileamiten der Apocalypse, die von strenger Askese ausgehend bis zu frecher Wegwerfung an die Lüste des Fleisches fortschritten (*βάϑη τοῦ σατανᾶ*). Die theoretische Grundlage dieser Häresien deuten die Apostel nur leise an, aber sie lassen auf sehr gefährliche, dem heidnischen Denken und Leben entsprungene Irrtümer schließen: negativ, auf Verleugnung Christi als des einigen Herrn und Versöhners; positiv, auf eine dualistisch-pantheistische Weltanschauung, diametralen Gegensatz zwischen Geist und Materie, in Folge davon Verkehrung der evangelischen Heils- und Lebensordnung, Emancipation des Fleisches und totaler Verfall in die Sinnlichkeit. Diese Grundsätze wollten sie in den Christengemeinden zur Geltung bringen [1]. Dazu kommt, was ausdrücklich betont wird, die Leugnung der sichtbaren Wiederkunft zum Gericht, der Spott über die großen Zukunftshoffnungen der Kirche (2 Petr. 3). — Aber von diesem äußersten Punkte schreitet die Häresie alsbald fort bis zu dem Anfangspunkt des Christentums, bis zur Negation der Erscheinung Christi im Fleisch, zur Leugnung seiner wahren Gott-Menschheit, und setzt an deren Stelle einen Dualismus, der zum Doketismus ausschlägt. Das ist die Form der falschberühmten Gnosis, auf welche die Johanneischen Briefe unverkennbar hinweisen, denn es heißt hier von den antichristlichen Geistern, die erst vor Kurzem aus der christlichen Gemeinde ausgegangen sind, daß sie leugnen: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυϑότα,* 1 Joh. 2, 22—24; 4, 2 ff.

Bis zu dieser Höhe hatte sich am Schluß des apostolischen Zeitalters die häretische Gnosis entwickelt, ja es scheint, daß sie in einzelnen ihrer Vertreter auch noch den letzten Schritt gethan habe: die Leugnung der Weltschöpfung durch den wahren Gott, und daß sich bereits die Ansätze zu einem gnostischen System gebildet haben. Die verworrenen Nachrichten, die sich darüber bei den Vätern finden, deuten auf Kleinasien, insbesondere auf Antiochia,

---

1) Vgl. Schott, Comment. üb. d. 2. Brief Petri u. den Bf. Judä, und v. Hofmann a. a. O. VII, 2, S. 119 ff., IX, 212 ff.

als auf die Ausgangspunkte dieser häretischen Phase hin und knüpfen an die Namen Simon, Menander und Cerinth an. Was sie über die beiden ersteren berichten, beruht auf einer unkritischen Rückverlegung späterer Systeme in unsere Zeit; aber darin, daß jener Simon, derselbe, der sich nach Apostg. 8, 9—13 „die große Kraft Gottes" genannt hat, eine historische Person und der Stammvater der vom Heidentum ausgehenden Häresie gewesen sei, stimmt das ganze christliche Altertum überein [1]). Auch das scheint mir nicht zweifelhaft, daß der Judenchrist Cerinth noch zu Johannis Lebzeiten in Ephesus mit der Lehre aufgetreten sei: non a primo Deo factum esse mundum, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super omnia, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum [2]). Er lehrte also eine Weltschöpfung durch eine dem göttlichen Urwesen untergeordnete Potenz (nach Anderen durch untergeordnete Engel), von der er auch das Judentum herleitete. Jesum aber, so wird weiter berichtet, hielt er für einen natürlichen, natürlich erzeugten Menschen, auf welchen bei der Taufe ein höheres Geistwesen, der himmlische, leiblose Christus (ὁ ἄνω Χριστός) herabgekommen sei [3]), um die Welt zu erlösen. Durch diese Verbindung mit der oberen Welt erkannte Jesus den höchsten Gott und offenbarte ihn der Menschheit und den Engeln. Und eben darin habe die Erlösung bestanden. Als aber der Messias von den Juden gekreuzigt wurde, verließ ihn der himmlische Christus; nur der irdische Messias litt. Auch die Lehre von einem sinnlich-gefaßten tausendjährigen Reiche wird demselben Cerinth beigelegt. Mag nun immerhin Vieles von diesen Angaben erst einer späteren Zeit angehören: die geschichtliche Person des Mannes und sein Auftreten am Schluß des apostolischen Zeitalters ist gesichert [4]).

---

1) Justin. Apol. I, 26. Iren. I, 23. Tert. de anima 34. Philos. VI, 18—20. Euseb. IV, 22. Eine vollständige Sammlung aller hiehergehörigen Stellen gibt Rampf: der Brief Judä S. 81 ff. Vgl. auch Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. 1885.

2) Iren. I, 26. Euseb. III, 28.

3) Nach Epiph. der heil. Geist.

4) Verschiedene, zum Teil schwer vereinbare Angaben über ihn bei Irenäus a. a. O., Tertullian praesc. 48, Epiphanius, Philastrius, Theodoret. — Von dieser Thatsache aus löst sich der scheinbare Widerspruch gegen die Aussage des Hegesippus bei Euseb. III, 32. IV, 22, „daß erst nach dem Ausster-

Und so haben wir denn in dem Bisherigen die Anfänge einer Richtung, die das Christentum in eine leere, phantastische Spekulation aufzulösen versuchte. Es sind noch keine ausgebildeten Systeme, aber doch die ersten Ansätze dazu, sporadische Anfänge und, wie es scheint, der Intensität nach um so gefährlicher; denn sie hängen mit den schlimmsten ethischen Verirrungen zusammen. Es ist das Verdienst der Apostel, insbesondere des greisen Johannes, diese grundstürzende Gnosis enthüllt und bekämpft zu haben. Der herrliche christologische Abschnitt des Kolosserbriefs und der erste Brief des Johannes mit seinem Schluß: „Hütet euch vor den Idolen", zeugen direct dagegen, indirect sein ganzes Evangelium. Es ist ihm gelungen, sie aus der Kirche heraus in's Dunkel zurückzudrängen. Aber völlig überwunden hat er sie nicht. Wir werden auch ihnen im Folgenden wieder begegnen.

3) Entwicklung und Bekämpfung der Gegensätze.

Ebionismus und Gnosticismus.

Gleich im zweiten Jahrhundert finden wir beide Gegensätze wieder.

a) Die strengste Form des Judaismus, jene pharisäische, die das mosaische Gesetz auch den Heidenchristen aufdrängen wollte, ist bereits von dem gemeinkirchlichen Urteil verworfen. Zwar will sie sich noch in der Kirche festhalten und wol sogar neuen Boden gewinnen. Barnabas sieht sich veranlaßt zu schroffer Abweisung aller jüdischen Ansprüche, ja verwirft als Grundirrtum die Behauptung: *ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν* 4, 6; vielmehr hat das jüdische Volk als solches gar kein besonderes Verhältnis zu Gott und hat es nie gehabt. Die Ignatianischen Briefe enthalten deutliche Warnungen vor judenchristlichen Irrlehrern (ad Magn. 8—10. Phil. 5. 6. 9). Selbst Justin der M. spricht ihnen die Seligkeit ab und will keine Gemeinschaft mit ihnen haben (dial. 47). Neben ihr hatte sich jedoch auch eine mildere, dem Christentum nahe stehende judenchristliche Richtung, die von jener Forderung an die Heidenchristen

---

den der Apostel und der ganzen Generation, welche den Herrn selbst gehört, das offene Auftreten der Häresie erfolgt sei." Auch Ignatius gibt sämtlichen kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, das Zeugnis reiner unverfälschter Lehre. Vgl. Zahn a. a. O. S. 358 ff.

abstand, erhalten oder gebildet. Als Justin seinen Dialog mit Tryphon schrieb, war das Urteil der Katholiker über sie noch geteilt, indem die Einen ihre Anhänger ausgeschlossen wissen wollten, andere, wie Justin, sie als Brüder anzuerkennen geneigt waren, „sofern sie für sich selbst mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes den Glauben an Christus verbänden, dagegen aber den Heidenchristen jenes nicht aufdrängen und seine Beobachtung nicht als Bedingung der Seligkeit geltend machen würden" [1]). Hingegen gegen Ende des Jahrhunderts, als Irenäus sein großes Werk gegen die Häretiker verfaßte, erscheinen auch sie bereits als völlig ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche (I, 26).

Wann diese Ausscheidung des milderen Judenchristentums erfolgte, läßt sich genau nicht mehr bestimmen. Sie wird sich allmälig vollzogen haben. Jedenfalls erhielt es sich bis lange nach der Zerstörung des Tempels innerhalb der Kirche. Erst die Gründung der Kolonie Aelia capitolina auf den Trümmern der zerstörten Stadt (J. 137) und das Verbot, daß kein Beschnittener sie betreten dürfe, während den Christen die Rückkehr dahin gestattet ward — diese Proscription der Beschneidung — führte die unausbleibliche Krisis innerhalb des Judenchristentums herbei [2]). Seine Anhänger gingen von da an teils mit Aufhebung der Beschneidung in die heidenchristlichen Gemeinden über, Einzelne fielen auch wohl ins Judentum zurück, teils schieden sie aus der Kirche aus. Letztere behielten vom Christentum nur so viel bei, als sich mit ihrem judaistischen Standpunkt vertrug, und so erging es ihnen, wie Hieronymus treffend sagt: dum volunt Iudaei et Christiani esse, nec Iudaei sunt, nec Christiani. Diese ausgeschiedene Partei fristete ein kümmerliches Leben noch längere Zeit im Osten des Jordans. Sie hießen insgemein die Ebioniten (Ebionäer).

Irenäus berichtet über sie, daß sie nicht nur die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und die nationalen Hoffnungen Israels auf ein irdisches Messiasreich mit dem Sitz in Jerusalem festhielten, sondern auch den Apostolat des Paulus hartnäckig bekämpften, seine Briefe verwarfen und sich eines Hebräerevangeliums (wahrscheinlich nur hebräischer Redactionen des Matthäus) bedien-

1) a. a. O. c. 47. Vgl. Otto zu der Stelle. Dial. 47 vgl. v. Engelhardt S. 261 ff.

2) Eusebius h. eccl. IV, 5. 6. Neander II, S. 589 ff. Ritschl S. 258.

ten, auch die Erzeugung Jesu vom heiligen Geist leugneten[1]). Unter dieses Urteil begreift er die Judaisten insgesamt. Doch fanden sich unter ihnen auch jetzt noch verschiedene Fraktionen, je nach der oben bezeichneten schrofferen oder gelinderen Entgegensetzung, die man wohl auch durch die Namen Nazaräer und Ebioniten unterschied[2]). Diese Differenz trat insbesondere in ihrer Christologie hervor. Das Gemeinsame war: sie hielten Christum für einen bloßen Menschen (*ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον*), sie stellten ihn mit den alttestamentlichen Gerechten und Propheten auf Eine Stufe, nur daß sie ihm eine höhere sittliche Vollkommenheit zuschrieben[3]). Innerhalb dieser gemeinsamen Ansicht aber erkannten die Einen die Geburt Jesu von der Jungfrau an, während die Andern ihn auf rein natürlichem Wege gleich den übrigen Menschen erzeugt sein ließen, — eine Differenz, die uns Origenes ausdrücklich berichtet und die auch sonst bestätigt wird[4]). Die erste Klasse scheint eine durch Christi Taufe vermittelte, sonderliche Mitteilung des göttlichen Geistes an Jesum angenommen, auch den Apostolat Pauli für die Heidenchristen gelten lassen zu haben[5]). Sie hat sich noch längere Zeit in Palästina und Kleinasien erhalten, selbst in Rom ist sie hernach aufgetaucht.

Der Grundrichtung nach mit diesem vulgären Ebionismus verwandt ist die Partei, die uns aus den sogenannten Clementinen

---

1) C. Haer. I. 26, 2: Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur; et circumciduntur ac perseverant in suis consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et iudaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorant, quasi sit domus Dei; Philos. VII, 34 heißt es von ihnen: *ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι, καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον.*

2) S. die Beilage im Anhang.

3) Justin dial. 48 (Otto), Irenäus V, 1, 3, Tertullian de carne Chr. 14: Ebion nudum hominem constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem. Phil. a. a. O.

4) c. Cels. V, 61: *διττοὶ Ἑβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ᾽ ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*, vgl. in Matth. XVI, 12. Dieselbe Unterscheidung wie bei Eusebius III, 27.

5) Das nazaräische Evangelium erzählte: Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super illum. Hieron. Comm. in Ies. 11, 1.

bekannt ist, in denen aber auch schon ein starkes gnostisches Element enthalten ist. Ursprung und Heimat dieser seltsamen Schriften, denen man neuerdings eine zu große Bedeutung beigelegt hat, liegen im Dunkel. Sie scheinen ihre Wurzeln in Ost-Syrien zu haben, während ihre vorliegende Gestalt auf Rom hinweist. Es sind drei dem Clemens von Rom angedichtete Schriften: „Homilien“ (griechisch), „Recognitionen“ (nur mehr lateinisch) und eine „Epitome“, ein unbedeutender Auszug daraus, denen aber ältere Stücke, die wir jedoch nicht mehr auszuscheiden vermögen, zu Grunde liegen [1]). Sie enthalten die abenteuerliche Geschichte jenes fingirten Clemens, seiner Reisen, seiner Bekehrung durch Petrus, der Disputationen desselben mit Simon Magus, dem Repräsentanten der häretischen Gnosis, die Wiedererkennungsscenen zwischen Clemens und seinen Brüdern und Eltern — daher der Name recognitiones; ein judenchristlicher Roman.

Die Partei, aus deren Mitte diese Clementinen stammen, sind Judenchristen. Ihre Tendenz ist, einem ebionitischartigen Judenchristentum in der Kirche Raum und Berechtigung zu erhalten, zu sichern, wohl auch ihmneuen Boden zu gewinnen. Deshalb machen sie dem Christentum weitergehende Concessionen, als jene pharisäischen Ebioniten; sie verzichten auf die Beschneidung und auf die äußersten Härten des Judentums, sie erkennen die Notwendigkeit der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt an (Hom. XI, 25. XIII, 21), auch stellten sie die Person Christi höher. Aber ihr Grundgedanke ist: die Identität des Christentums und des Judentums. Das Christentum ist nichts anderes, als der ursprüngliche aber gereinigte Mosaismus, Christus der Wiederhersteller der alten, dem Abraham und Moses geoffenbarten Urreligion, die letzte und vollkommenste Erscheinung der wahren Propheten (der wahren Prophetie), der Restaurator des ächten Mosaismus. „Wer diesen hat, kann das

1) *Κήρυγμα Πέτρου, περίοδοι Πέτρου, ἀναβαθμοὶ Ιακώβου.* — [Noch ist die Abfassungszeit der Homilien und Recognitionen, sowie ihr gegenseitiges Verhältnis nicht klar gestellt. Wahrscheinlich gehören sie der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts an]. Eingehende Untersuchungen darüber von Schliemann: Die Clementinen 1844, Hilgenfeld: Die clementinischen Recognitionen und Homilien 1848, derselbe in Zeller's theol. Jahrb. 1854, Uhlhorn: die Homilien und Recognitionen des Clemens 1854 und den Artikel in Herzogs Real.-Enc. Bd. II, Ritschl: Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857, Absatz III. und sonst.

Christentum, wer das Christentum hat, kann jenen entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Wer aber beide und die von ihnen verkündigte Lehre als identisch erkennt, der hat die vollkommene Wahrheit"[1]. Insofern stehen die Clementinen ganz auf Seiten des Ebionismus; wie sich denn auch unverkennbar eine starke obwohl verhüllte Polemik gegen Paulus durch sie hindurchzieht. Denn auf ihn scheint es abgesehen zu sein mit dem, was dem Petrus gegen Simon in den Mund gelegt wird: „Einige aus den Heiden haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen und die gesetzlose, nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben Einige unternommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten. Damit handelt man dem Gesetze Gottes zuwider, welches von Mose ausgesprochen und von Christo (Matth. 5, 18) bezeugt worden ist"[2].

Der bezeichnete Grundgedanke der Clementinen ruht auf dem alttestamentlichen Monotheismus; die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltschöpfer, wird als die Grundlehre der wahren Religion hingestellt[3]. Aber zum Darstellungsmittel dient eine eigentümliche Weltanschauung, welche gnostisch gefärbt, selbst wieder aus verschiedenen, schwer zu vereinigenden Elementen besteht. Es ist ein Pantheismus, der sich zum Dualismus erweitert, ein Prozeß, der von der Einheit ausgehend in der Form von Gegensätzen, von Syzygien (*πάντα διχῶς καὶ ἐναντίως*) nach der Siebenzahl sich fortbewegt, zu seinen beiden Knotenpunkten den ersten und den letzten Adam hat und seinen Abschluß in einem ewigen Reich des Friedens findet, in einer Rückkehr des All in Gott[4]. Wir heben unserem Zweck gemäß nur die Ausführung des Grundgedankens hervor:

Das Princip der wahren Gotteserkenntnis ist die Sophia, welche, vor der Schöpfung aus Gott hervorgetreten, das Medium der Welt-

1) Hom. VIII, 6. 7: *εἴ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.* Hom. XVIII, 14.

2) In der voranstehenden epistola Petri ad Jacobum 2; vgl. Hom. XVII, 19.

3) Hom. II, 12. 45. III, 37. XII, 23. XV, 11.

4) Hom. XVII, 8. 9. dargestellt v. Baur: das Christentum und die Kirche der ersten drei Jahrh. 2. Aufl. S. 219 ff. und Uhlhorn a. a. O. 447.

und Menschenschöpfung insbesondere war. In dem ersten Menschen, dem Adam-Kadmon, hat sich die göttliche Idee der Menschheit realisiert. Von da ab ergießt sich jene Weisheit als der Geist der wahren Prophetie in einzelne Erwählte und macht sie zu Trägern ihrer Offenbarung. Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses — sie alle sind nur Erscheinungen des Einen wahren Propheten, der, von Anfang an Namen und Gestalten wechselnd, die Weltzeit durchläuft (ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er zu seiner Zeit, in dem zukünftigen Aeon, Ruhe finden wird. Es ist der Urmensch, der als solcher sündlos, unsterblich zum Herrscher über Alles bestimmt ist (Hom. III, 17—21). Und seine Lehre ist eben der ächte Mosaismus, wie er im Pentateuch, obwohl verhüllt, vorliegt. Denn neben diesem geistigen Princip steht noch ein anderes schlechteres, weibliches, mit Eva an der Spitze, welches sich gleichfalls seine Organe sucht und schafft. Dies sind die übrigen Propheten des alten Testaments, die falschen, die das ursprüngliche Judentum verderbt, den reinen Gottesbegriff desselben entstellt, selbst den Pentateuch interpoliert, die übrigen Schriften inficiert haben. Was das alte Testament von Anthropomorphismen enthält, ein guter Teil der geschichtlichen Erzählungen (z. B. vom Sündenfall), auch die prophetischen Schilderungen des Messias rühren von dieser zweiten Reihe der Prophetie her. Nur in einer kleinen Zahl pflanzte sich unterdessen der wahre Sinn als geheime Tradition fort. Jesus aber, die letzte Erscheinung jenes Urgeistes, des wahren Prophetentums hat das Judentum von diesen Entstellungen gereinigt, in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt und der übrigen Welt bekannt gemacht. Gerade in dieser offenbarenden Thätigkeit und in dem Universalismus derselben besteht sein Verdienst. Seinem Tode wird keine Bedeutung beigelegt, seiner Auferstehung gar nicht gedacht; seiner Person nach bleibt er ein Mensch, wesentlich auf gleicher Stufe mit Adam, nur daß er die Vollendung desselben ist; in sofern wird er zwar Sohn Gottes genannt, seine Gottheit aber entschieden verneint (H. XVI, 14—15). Vom höhern Standpunkt aus könne man sagen: Adam und Christus sind Eins.

Aus dieser Darstellung wird sich ergeben, daß wir die Clementinen mit Recht der judenchristlichen Seite subsumieren. Um ihres Grundcharakters und ihrer Grundtendenz willen gehören sie dahin, ungeachtet des gnostischen Einschlags. Denn sie halten mit der

Identität des Christentums und des Judentums auch die Einheit Gottes und die Weltschöpfung durch ihn dem Gnosticismus gegenüber entschieden fest (Hom. VII, 2. I, 7. II, 45). Noch stärker die Recognitionen: Unus est Deus et idemque conditor mundi, iustus iudex et unicuique pro actibus suis quandoque restituens II, 36.

Sehr wahrscheinlich stand diese Richtung rückwärts im Zusammenhang mit den Essenern (Essäer), einer kleinen jüdischen Sekte, die eine Darstellung der gesetzlichen Reinheit auf dem Wege strenger Askese in der Form eines religiösen Ordens durchzuführen suchte und nach der Zerstörung des Tempels sich teilweise dem Christentum anschloß. Sie besaßen schon vorher eine streng bewahrte Geheimlehre, in welcher die Engel eine große Rolle spielten und auf welche wohl auch die orientalische Vorstellung von der Materie Einfluß geübt hatte. Nach der Angabe Philos beschäftigten sie sich eifrig zwar nicht mit den logischen und metaphysischen Teilen der Philosophie (diese hielten sie für unnütz und zu hoch), wohl aber mit den ethischen, d. h. mit dem Gesetz. Genaueres wissen wir darüber nicht, eben so wenig als über ihre Gedanken über Zukunft des Reiches Gottes, womit sie sich zweifellos viel beschäftigten[1]). Ritschl findet bei ihnen viele verwandtschaftliche Züge mit den Clementinen und führt den Ursprung derselben auf sie zurück. Welche Rückwirkung das Christentum auf ihre Geheimlehre gehabt habe, läßt sich etwa nach den Irrlehrern des Kolosserbriefs bemessen. Einen Einfluß auf die Lehrbildung der christlichen Kirche haben diese christlichen Essener so wenig ausgeübt, als ihre jüdischen Väter auf die Entstehung des Christentums[2]). Dasselbe gilt von den sogenannten Elkesaiten, die man

---

1) Auch die Philosophumena geben keinen Aufschluß.

2) Vgl. die Untersuchungen von Uhlhorn R.-Encycl.¹. IV, S. 177: „Jede Berührung Christi mit dieser Sekte gehöre in das Gebiet der willkürlichsten Hypothesen“, und von Ritschl a. a. O. 178, der von ihnen sagt: „Da sie durch Festhaltung ihres dem Christentum widersprechenden Sektenprinzips doch nur aus einer jüdischen zu einer christlichen Häresie wurden, so scheinen nur äußere Gründe sie dem Glauben an Christus zugeführt zu haben. Und weil sie ihre Sektengestalt auch als Christen nicht aufgeben wollten, darum haben sie an dem weltüberwindenden Fortschritt des priesterlichen Königreichs der Christen nicht teilnehmen können“. Die neuesten Arbeiten darüber von Hausrath: neutest. Zeitgeschichte Bd. 1, 133, Keim: Jesu von

neuerdings als ein Mittelglied zwischen jenen Essäern und dem clementinischen Ebionismus zu betrachten pflegt. Es ist noch unermittelt, was das Wort „Elkfai“, von dem sie den Namen haben, bedeutet, ob eine Person, oder einen Begriff, oder ein Buch, das als Hauptauctorität bei den Anhängern der Sekte galt; so viel aber ist gewiß, daß in der Lehre dieses Buchs ein starkes heidnisch-naturalistisches Element, mit Jüdischem und Christlichem vermischt, und eine wundersame Christologie, oder vielmehr die Ausgeburt einer verschrobenen Phantasie enthalten ist, indem da Christus einerseits als eine Engelsgestalt von ungeheuerlicher Größe, 96 Meilen hoch, 24 Meilen breit, beschrieben, andrerseits eine fortlaufende Incarnation desselben gelehrt wird. Das jüdische Element zeigt sich darin, daß sie das Gesetz für verbindlich achteten, den Sabbath und die Beschneidung festhielten, während sie die Opfer verwarfen; das Heidnische in der Hereinziehung der Astrologie und Magie. Auch haben sie einzelne Teile des alten und neuen Testaments, die Paulinischen Briefe gänzlich verworfen. Ihr Geheimbuch mag in die Mitte des Jahrhunderts fallen [1]).

Es sind dies Ausläufer des in Auflösung begriffenen Judentums. [Erst durch ihre Verwertung im Muhamedanismus erlangten die hier herrschenden Anschauungen Bedeutung.]

b) So entschieden die bisher geschilderte Richtung die Einheit des wahren Gottes mit dem Weltschöpfer festhält, so diametral scheidet die andere häretische beide von einander: blasphemia creatoris — mit diesem Satz gehen wir zum Gnosticismus über. Mit ihm betreten wir ein von dem Judaismus und dem vulgären Ebionismus sehr verschiedenes Gebiet. Es handelt sich nicht mehr blos um das Verhältnis des Judentums zum Christentum, oder um die Frage, ob Gesetz oder Glaube die Bedingung der Seligkeit sei; der Gesichtskreis ist ein viel weiterer: es handelt sich um das Verhältnis von Gott und Welt, von Geist und Materie, von dem Unendlichen und Endlichen, um Weltentstehung, Weltentwicklung und Weltende. Eine geistige Erfassung des Christentums wird hier

---

Nazara Bd. 1, 182 ff., bes. aber von Schürer a. a. O. 599 ff., Lightfoot, S. Pauls epistl. to the Col. a. to Philem. (5. A. 1880) S. 355 ff., Lucius, d. Essenismus in s. Verh. z. Judentum 1881. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums S. 87 ff.

1) Origenes, bei Eusebius h. eccl. VI, 38, Philos. IX, 13—17, Epiph h. XIX u. XXX. Ritschl. a. a. O. 234 f. Uhlhorn in Herzogs Real-Encycl. Bd. III. Hilgenfeld, 433 f.

angestrebt. Die Mythologien und das Mysterienwesen des Heidentums, die hellenische Philosophie, die Theosophie des Orients treten an das Christentum heran; es ist ein Versuch, dem Christentum inmitten der heidnischen Religionsformen eine Stelle anzuweisen; eine hochbedeutsame Erscheinung des zweiten Jahrhunderts.

Noch im vorigen Abschnitt sahen wir die Anfänge dieser γνῶσις ψευδώνυμος. Gleich in der nachapostolischen Zeit kommt sie wieder zum Vorschein. Die erste Spur von ihr findet sich bei Ignatius; denn er warnt vor ihr, als vor einer erst im Anzug begriffenen Gefahr. Es sind Eindringlinge, die, wie es scheint, von Ephesus her, den kleinasiatischen Gemeinden einen Doketismus aufzudringen suchen, welcher die Wahrheit der Menschheit Jesu und seiner Geschichte leugnete [1]). Eine Hindeutung darauf gibt auch die bekannte Stelle des Hegesipp bei Euseb. IV, 22. Jetzt, bald nach den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, unter Trajan und Hadrian (117—138) bricht diese Gnosis mit wunderbarer Schnelligkeit hervor. So weit das Gebiet der christlichen Kirche reicht, von Syrien aus nach Alexandria, durch Kleinasien bis nach Rom entstehen zahlreiche Gnostiker und gnostische Schulen. Allenthalben, fast gleichzeitig wachsen sie empor, und zwar in mehr oder minder ausgebildeten Systemen. Die ältesten, der Syrer Saturnin (etwa seit 120) und die vielgestaltigen Ophiten, bald hernach Basilides, Valentin (136, 141 in Rom) mit Herakleon, Ptolemäus und Markus, Marcion aus Pontus (etwa seit 140 in Rom), Kerdon, Prepon, Bardesanes (190?), Karpokrates und sehr viele Andere.

Was will, was bedeutet diese rätselhafte Erscheinung?

Sie hat ihren letzten Grund in jenem bereits angedeuteten Vermischungs- und Verschmelzungsprozeß der alten Volksreligionen und der philosophischen Systeme, welcher diese Zeit charakterisiert. Um den bereits eingetretenen Bruch des religiösen Bewußtseins mit dem alten Volksglauben zu verhüllen und aufzuhalten, versuchte man, demselben einen tiefern Sinn unterzubreiten oder einzubilden, man

1) Trall. 6—11. Magn. 8. 10. 11. Eph. 7. 17—19. Smyrn. 2—5. Philad. 6. Wirklichen Eingang scheinen diese „Wanderlehrer" nur bei einzelnen Gliedern der Philad. Gemeinde gefunden zu haben. Ob und wiefern sie von jenen oben S. 56 erwähnten Judaisten verschieden waren, ist nicht ganz klar. Hilgenfeld scheidet beide, Zahn sieht in ihnen nur Eine, aber zweiseitige Partei von einer judaistischen und einer doketischen Richtung.

deutete das Positive in den herkömmlichen Religionen in allgemeine Ideen um, man behandelte das Geschichtliche und Mythologische als Symbol höherer, geheimer Wahrheiten: so verwandelte man die Religionen in eine Sache teils der Spekulation, teils der dichtenden Phantasie. Zu dieser sogenannten Vergeistigung, d. h. Auflösung des Heidentums bediente man sich der, schon aus alter Zeit stammenden, allegorischen Auslegungsweise, die selbst nur ein Erzeugnis jenes Bestrebens war. Den Standpunkt, den man auf diese Weise gewann, unterschied man von dem „gemeinen Volksglauben" als eine höhere geheime Weisheit, und die in sich Eingeweihten nannten sich selbst die „Wissenden". Es ist der Gegensatz von Profanen und Geweihten, von Esoterikern und Exoterikern, der weit in das griechische und orientalische Alterthum zurückreicht und sich in den „Mysterien" desselben ausgeprägt hat.

Schon lange vor Christus hatte dieser Prozeß begonnen. Auf dem Gebiet der religiösen Culte sind wir ihm oben schon (S. 46) begegnet[1]); religionsphilosophisch vollzog er sich im Anschluß daran in zwei verschiedenen Strömungen. Die eine fällt in das Gebiet des alexandrinischen Judenthums und hat vorherrschend hellenische Färbung, die andere in das Gebiet des vorderasiatischen Heidentums und hat einen vorherrschend orientalischen Charakter.

In Alexandria, dem Verbindungsgliede zwischen Morgen- und Abendland, hatte, so viel wir wissen, zuerst Aristobul den Versuch gemacht, von der stoischen Weltanschauung ausgehend, Moses und die griechischen Philosophen in Einklang mit einander zu setzen, und sich dabei der allegorischen Auslegungsmethode bedient[2]). Der Jude Philo, ein älterer Zeitgenosse Jesu (geb. 20 vor Chr.), entwickelte dann ein eigentümliches System der Religionsphilosophie, welches zwar auf dem Boden des alten Mosaismus ruhte, in Wahrheit aber eine Umbildung desselben in platonische Philosophie war. Die

---

1) Vgl. darüber Lipsius' Artikel „Gnosticismus" in der allgem. Encycl. von Ersch u. Gruber, Bd. 71 — eine bahnbrechende gründliche Leistung, der ich viel verdanke, obwohl ich zu ihrer Grundanschauung über den Gnosticismus in entschiedenem Gegensatz stehe.

2) Vgl. zum Folgenden Dähne: geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. 2, 11, Ritter, Gesch. der Philos. Bd 4. Zeller, Geschichte der Philosophie (3. A.) III, 2, 338 ff. und die treffliche Schrift von Max Heinze: die Lehre vom Logos 1872, S. 184 ff. Ein kurzer Abriß in meiner Monographie über Origenes.

Grundlage dieses Systems ist ein strenger Dualismus von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem, seinen Mittelpunkt aber bildet die Idee des **Logos**, ein Ausdruck, der hier in der Doppelbedeutung von Vernunft und Wort (ratio und verbum) gebraucht wird. Dieser Logos ist nach Philo das Mittelglied zwischen den beiden, an sich schlechthin entgegengesetzten und unvereinbaren Gegensätzen: zwischen **Gott**, der hier als das über Alles erhabene, allumfassende, aber völlig bestimmungslose, qualitätslose (*ἄποιον*), reine Sein (*τὸ ὄν, τὸ ἕν*) gedacht ist, ein unnennbares, transcendentes Abstractum, — und zwischen der **Hyle**, dem Substrat der Welt, die das Leere, Nichtseiende das *μὴ ὄν* im platonischen Sinn, und in so fern der Grund des Bösen (d. h. des Sinnlichen) in der Welt ist. Mittelwesen zwischen beiden kennen sowohl die mythologischen als philosophischen Theorien jener Zeit, Philo faßte sie in dem Logos zusammen. Er wird von ihm gedacht als der Inbegriff der Ideen (*λόγοι*) und der Kräfte (*δυνάμεις*), näher als der göttliche Weltgedanke, das Urbild der Welt (*ἰδέα ἰδεῶν*), aber auch als lebendige, die Welt gestaltende und durchwaltende Kraft, die ihr die göttlichen Ideen einprägt und mittelst derselben ihr immanent ist. Analog dem Unterschied des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* im Menschen einwohnende Vernunft und ausgesprochenes Wort[1]), hat dieser göttliche Logos zwei Seiten, oder besser Beziehungen an sich, eine nach innen und eine nach außen gerichtete, und je nach diesen Beziehungen nennt ihn Philo den *κόσμος νοητός*, den *νοῦς τῶν ὅλων*, *θεός*, aber auch *δύναμις ποιητική*, die erste und oberste der Kräfte, selbst *δεύτερος θεός*, „zwischen Gott und der Welt in der Mitte stehend", *ὄργανον*, *δεμιουργός*, Erzengel, Heerführer der himmlischen Scharen u. s. w.[2]). Ob er ihn als selbständige Hypostase, als persönlich denkt, oder ihn nur personificiert, läßt sich kaum entscheiden, denn er schwankt zwischen Beidem[3]).

---

1) Nur wendet er diese Ausdrücke **nicht** auf den Logos selbst an, Heinze 231.

2) Vgl. überhaupt die Belege bei Heinze 215 ff., 280 f.; Philo qu. rer. div. haeres I, 502: *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων* (Gegensätze) *ἀμφοτέροις ὁμηρεύων*. — Zuweilen identificiert Philo den Logos mit der salomonischen *σοφία*.

3) Treffend Heinze 295: „Die ganze Frage nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Logos bei Philo ist eine aus dessen eigener Speculation gar nicht geschöpfte, sondern von außen, von einem spätern Standpunkte, hineingetragen."

Das Hervorgehen des Logos aus Gott betrachtet Philo als eine Art geistige Emanation, als eine Selbstentfaltung des Absoluten, die Weltbildung — denn eine Weltschöpfung kennt er nicht — als eine Ausprägung der im Logos befaßten Idee in der an sich seienden Materie. Wie man ein Siegel in einem bildsamen Stoff abdrückt, so prägt er ihr sein Bild auf, insbesondere im Menschen stellt er es dar. Diese Gestaltung des menschlichen Seins (σχηματίζειν) wird von Philo als eine immer weiter fortschreitende Scheidung und Zerteilung des Inhaltes in Gegensätze, die dann wieder zu Einheiten zusammengefaßt werden, als ein logisch-physischer Prozeß vorgestellt[1]); und wie der Logos auf diese Weise die Welt bildet, so wohnt er ihr auch inne als das alles zusammenfassende Band, oder, wie es unter einem anderen Gesichtspunkt ausgedrückt wird, er läßt ihr seine *λόγοι* und *δυνάμεις* einwohnen (*λόγοι σπερματικοί*), die dann Philo bisweilen ganz wie selbständige Potenzen behandelt[2]). — Es ist aber eine zwiefache Schöpfung, durch welche hindurch die Bildung der Welt sich vollzieht. Die erste ist die Entstehung der oberen Welt, einer Welt rein geistiger Existenzen, die auch die gesamte Engelwelt (Luftgeister, Dämonen) in sich befaßt, die zweite ist die Bildung dieser materiellen sinnenfälligen Welt, von Philo zuweilen als eine Erfüllung des Leeren mit der unendlichen Fülle, oder als ein Hereinleuchten des Lichtes in die Finsternis bezeichnet. Der Mensch aber gehört beiden Reichen an. Er ist ein Doppelwesen, aus Vernünftigem und Unvernünftigem gemischt (*μικτῆς φύσεως — ἐξ ἀλόγου καὶ λογικῆς συναφθεὶς φύσεως*); dem Geiste der vernünftigen Seele nach ein Ausfluß, ein Abdruck (*ἀπόσπασμα, ἀπαύγασμα*) des Göttlichen, ein Gewächs aus göttlicher Wurzel, ein Abbild des Logos, ein Teil des Alles durchdringenden Logos, wesenseins mit ihm — *πνεῦμα θεοῦ, πνεῖμα θεῖον* nennt es Philo zuweilen; dem Leibe nach ein Gebilde aus Erde, welches eine Bürde für den Geist ist, die ihn niederhält, ein Gefängnis, das ihm den freien Aufflug zum himmlischen Vaterland verschließt, ein Grab der Seele. Aus so heterogenen Elementen ist der Mensch zusammgesetzt.

Insofern scheint schon die Erschaffung des Menschen, oder vielmehr die Verleiblichung der pneumatischen Seele ein Herabsinken derselben in eine ihr inadäquate Sphäre, gewissermassen ein Fall zu

1) Heinze 225—229.

2) Heinze 223, 237, 239, 248.

sein. Und einen solchen lehrt Philo in der That, obwohl unter verschiedenen Formen. Denn bald betrachtet er die Verbindung der (präexistirenden) Seele mit dem leiblichen Organismus als einen göttlichen Akt, der jene erst zur Einwirkung auf die Welt befähigte, bald als ein Herabsinken der Seele aus der Idealwelt, ein selbsteignes Eingehen derselben in die Sinnlichkeit. Geradezu mythologisch wird dieser Vorgang dargestellt: der nach Gottes Bild geschaffene Urmensch, der Idealmensch habe das Weib (die sinnliche Lust) ergriffen, das Häßliche und Lügenhafte erwählt und so als Diener der Sinnlichkeit und des Unrechts ein degenerirtes Leben heraufgeführt. Von daher sind sie alle mit Sünde befleckt, alle gleichsam lebendig tot, wenngleich noch die Typen der Verwandtschaft mit Gott und einen Zug nach ihm in sich tragend.

Daher ist es nun die Lebensaufgabe des Menschen sich aus der Gemeinschaft des Sinnlichen loszuringen, von den Banden des Leibes und seiner Lüste sich zu befreien (*φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος*), — Lösung von der Materie durch Selbstverleugnung, Entsagung, Reinigung, Ausziehung der Welt. Auf diesem praktischen Wege der Askese, aber auch auf dem theoretischen der Erkenntnis soll er in's Reich der Ideen empordringen, zur Gemeinschaft mit dem zurückkehren, mit welchem er von Haus aus, d. h. seiner geistigen Natur nach wesensverwandt ist (*τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις*). Nur vermag er das nicht aus sich selbst, „es wäre unmöglich, wenn der Mensch nicht durch die himmlische Speise und das göttliche Licht der Sophia und des Logos hiebei genährt und erleuchtet würde." Nur den Tugendhaften und Weisen gelingt die Lösung.

In der näheren Ausführung dieser Gedanken geht nun Philo auf die alttestamentliche Geschichte ein, und hier ist es, wo er den maßlosesten Gebrauch von der allegorischen Auslegung macht dergestalt, daß er mittelst derselben nicht nur die lokale und nationale Begrenzung des Judentums auflöst, sondern auch die historischen Grundlagen desselben völlig unterhöhlt. Er verwandelt die ganze Schöpfungs- und Heilsgeschichte in eine bloße Symbolik, die alttestamentlichen Personen sind ihm nur Typen innerer Vorgänge oder Zustände, der Tugenden und Laster, eine lange Reihe alttestamentlicher Thatsachen dünkt ihm, buchstäblich gefaßt, geradezu lächerlich oder unwürdig. Die Messiashoffnung aber verflüchtigt er theils ins Allgemeine, theils beschränkt er sie particularistisch auf eine glückliche Zukunft seines Volkes. Person und Name des Christ kennt

er nicht; der Gedanke einer Fleischwerdung des Logos liegt ihm bei seiner Ansicht von der Materie ohnehin fern. — Mittelst derselben allegorischen Schriftausdeutung begründet er endlich auch jenen zwiefachen Standpunkt einer höhern Weisheit und Vollkommenheit, und eines intellektuell wie sittlich beschränkten Zustandes der großen Menge, auf die er selbst als ein „Weiser" vornehm herabsieht.

Dieser Abriß wird hinreichen, um zu zeigen, wie sich in Philo der Geist der hellenischen Philosophie mit dem Mosaismus nicht nur amalgamiert, sondern denselben in sich absorbiert hat. Diese Betrachtungsweise fand von Alexandria aus weite Verbreitung wie in der Diaspora Israels, so überhaupt im Morgen- und Abendland, wo auch die stoische Schule mit ihrer pantheistischen Weltanschauung, mit ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικός,* der göttlichen (geistig und physisch zugleich gedachten) Weltvernunft, und mit ihrem ethischen Rigorismus einen starken Einfluß darauf übte[1]).

Indessen war dies nur der eine Strom des in Rede stehenden Prozesses. Auch der Orient drängte — und zwar schon früher in den Occident herein. Der Parsismus mit seinen beiden Prinzipien strömte durch die geöffneten Kanäle herüber, der Buddhismus hatte sich in Baktrien festgesetzt, um von da nach Syrien vorzubringen[2]); hier aber und in ganz Vorderasien vollzog sich der religiöse Synkretismus am stärksten. Hier war die Stätte der wunderlichsten Mythen über die Entstehung des Universums, über die Vermählung des Chaos mit dem schöpferischen Geiste, die Heimat seltsamer Mischwesen, der Androgynen und Syzygien, des Baal und der Aschera, des Moloch und der Astarte (Himmel und Erde, Sonne und Mond),

---

1) Trefflich bezeichnet die gemeinsamen Züge der jüdisch-griechischen, neupythagoräischen und neuplatonischen Anschauung Zeller, Philosophie der Griechen I, 3, S. 566 also: „Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, ein abstrakter, jede Erkenntnis des göttlichen Wesens ausschließender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten, die Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus."

2) Vgl. Lassen: Indische Altertumskunde Bd. 3, 405 u. 383 f., wo auch die innere Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Gnosticismus nachgewiesen ist.

hier finden sich vielnamige demiurgische Potenzen, die Verehrung der Schlange u. s. w.; syrische, phönikische, phrygische, babylonische Mythologien fließen in einander. Und diesen heidnischen Mythologien liegen entweder schon von Haus aus kosmogonische Theorien zu Grunde, oder sie werden in solche übersetzt und umgedeutet. Die meisten gnostischen Systeme haben in diesen Kosmogonien und Theogonien ihre letzte Wurzel[1]).

Mit Recht hat Baur als Grundlage des Gnosticismus die philosophische Weltanschauung des Heidentums, näher den Dualismus zwischen Geist und Materie, Gott und Welt bezeichnet[2]). Dieser Gegensatz prägte sich in verschiedenen Formen aus. Bei den Griechen erscheint er mehr ideal, im Orient substanziell; dort ist es der Gegensatz zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung, zwischen dem wahren Sein und dem *μὴ ὄν*, welches da negativ, als die Grenze des Seins, als das Leere, Bestimmungslose gedacht wird, hier im Orient ist es der Gegensatz zwischen einem selbständigen Reiche des Lichtes und der Finsternis, die sich diametral entgegenstehen. Aber diese beiden Formen des Dualismus gehen nicht nur vielfach in einander über, sie ruhen oft auf dem Hintergrunde eines Pantheismus, wie er den ostasiatischen Kreisen und dem Stoicismus eignete. Auf die Erklärung und Vermittlung dieser Gegensätze ist die ganze Tendenz der religionsphilosophischen Zeitbestrebungen gerichtet. Und auch sie wird auf verschiedenen Wegen gesucht. Von dem Platonismus mittelst der Ideen, die mehr und mehr personificiert werden, von der Stoa mittelst der den Kosmos durchwaltenden Vernunftkraft (unpersönliche Weltseele, Weltsame, **λόγος σπερματικός**), von den Alexandrinern durch Zwischenwesen, vermittelnde Kräfte (**λόγοι**), die die Kluft ausfüllen, im Orient auf dem Wege der Emanation und Evolution aus dem Urgrunde, und zwar je nachdem derselbe mehr geistig oder materiell gedacht wird, auf dem Wege eines theogonisch-kosmischen Prozesses oder durch einen Conflict lichtfreundlicher und lichtfeindlicher Kräfte — Alles weit entfernt von dem biblischen Gottes- und Schöpfungsbegriff.

---

1) Wie insbesondere von Lipsius a. a. O. 270 f. aufs lehrreichste nachgewiesen ist. „Eine nähere Betrachtung zeigt, daß kein anderes Land als Syrien die Geburtsstätte des neutestamentl. Gnosticismus gewesen ist.“ Vgl. a. S. 229 über die großartige Verschmelzung und das Durcheinanderwogen der verschiedenen Religionen und die darauf sich erbauende religiöse Spekulation.

2) Das Christentum der ersten drei Jahrh., Abschn. 3, 183.

Hiermit haben wir den Stoff, mit welchem der sogenannte christliche Gnosticismus arbeitete, in seinen Grundzügen bezeichnet. Er hat ihn nicht erst erzeugt, er hat ihn nur aufgenommen und verwendet[1]). Er selbst, der Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, mit dem wir es zu thun haben, entstand aus der Berührung dieser außerchristlichen Elemente mit dem Christentum[2]). [Er hat dort seinen Ursprung genommen, wo man aus dem Heidentum ins Christentum hereintrat, ohne den vorchristlichen Standpunkt aufzugeben. Man fühlte sich mächtig angezogen von dem Neuen und Großen im Christentum, erfaßte es aber nicht in seinem ausschließenden Gegensatz zu jeder andern Religion, seinem heilsgeschichtlichen Charakter blieb man fremd. Die Gedankenwelt des Christentums, besonders die christliche Idee der Erlösung, will man verwerten, um so die vollkommene Religion zu gewinnen. Das Christentum hat die Geltung der wahren Religion, aber nur in dem Sinn, daß hier wirklich die geistige Form der Gottesverehrung geboten wird. Darum auch das Christentum noch nicht in der Gestalt, in welcher die Menge der einfältig Gläubigen es acceptiert hat. Innerhalb des Christentums ist vielmehr selbst wieder die Aufgabe gestellt, die Wahrheit zu suchen, d. h. im Gegensatz zum Hangen an der äußern Geschichte in die Tiefe der Erkenntnis Gottes und des Urgrundes der Dinge einzudringen. Alle Geschichte ist nur Symbol von geistigen Vorgängen, aller geschichtliche Bericht geistig zu deutende Kunde von denselben. Gnosis ist daher in der That die richtige Bezeichnung für das Wesen aller jener Systeme. Ist zunächst gleich nur ein Teil von ihnen (die ophitischen)[3]) so benannt worden, so hat doch schon Irenäus sie in ihrer Gesamtheit als *ψευδώνυμος γνῶσις* bestritten. Die Form dieser Gnosis ist allerdings nicht die abstrakter Spekulation, auch das Interesse nicht das philosophische. Sie be-

1) Lipsius, a. a. O. S. 238: „So viel ist (durch das Bisherige) festgestellt, daß es lange vor dem christlichen Gnosticismus eine Gnosis gab, und zwar eben sowohl unter den Hellenen, als unter den alexandrinischen und palästinischen Juden.

2) Richtig Kahnis, Dogmatik, 2,29: „Die Gnosis des zweiten Jahrhunderts ist ein weitverbreiteter Versuch, das Christentum in die Gedanken einer im Osten des römischen Reichs weitverbreiteten, im Wesentlichen orientalisch gestalteten Anschauung einzureihen".

3) Sie nannten sich Gnostiker: *φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γιγνώσκειν.*

schäftigt sich zwar mit den Fragen nach der Entstehung des Bösen und der Herkunft des Menschen[1]), befaßte sich mit den höchsten Problemen: dem Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, der Entstehung dieser materiellen Welt, dem Verhältnis ihrer Bestandteile, des Pneumatischen, Psychischen und Materiellen zu einander, und dem Ausgang dieser aus so disparaten Elementen bestehenden Welt, — aber doch wird sie nur mit Unrecht als Philosophie aufgefaßt. Vielmehr zweckt die Gnosis ab auf Begründung einer religiösen Gemeinschaft[2]). Sie hat es daher auch an Pflege des Kultus nicht fehlen lassen[3]). Die religiöse Gemeinschaft soll allerdings eine solche der Wissenden und Geistesmenschen sein. Nur sie besitzen die Geistesfunken, welche ihre Einheit mit dem göttlichen Wesen bekunden und sie zu seiner vollen Erkenntnis befähigen. Aber auch sie werden nicht alle und nicht sofort diese volle Erkenntnis zu fassen vermögen. Den noch Unmündigen auch unter ihnen kann Anteil an der Gnosis nur durch symbolische Formen und mystische Weiheakte vermittelt werden, welche das Geheimnis des Wissenden zwar in sich tragen, aber profanem Auge verborgen. Daher die Gestaltung der gnostischen Gemeinschaft nach Art der Mysterien. Wie die Mysterienvereinigung zum offiziellen heidnischen Kult, so soll sich der gnostische Verein zum ge-

1) Tertullian de praescr. 7: unde malum et qua re? unde homo et quomodo? et quod maxime Valentinus proposuit, unde Deus? Eusebius h. e. V, 27 (πόθεν ἡ κακία;). Epiph. haer. 14, 6. 7.

2) Mit Recht haben, obwohl einseitig, Weingarten (in Sybels histor. Zeitschr. 45 S. 460—63) und Koffmane, die Gnosis 1881, den kirchlich-religiösen Charakter der Gnosis betont.

3) Vgl. die Psalmen (Hipp. Phil VI, 37) und Homilien Valentins (Clem. Strom. IV, 13, 91. VI, 6, 52), den Erlösungsritus (Iren. I, 21, 2. Hipp. VI, 41) und die eucharistische Feier (Iren. I, 13) bei Markus; auch Herakleon soll die Salbung Sterbender von Markus überkommen haben (Epiph. haer. 36, 2). Über Aufnahmeritus und Kultus der Karpokratianer Iren. I, 25, 6; über ophitische Gebräuche Orig. c. Cels. VI, 31. Vgl. auch den Schluß des sog. murator. Fragments. Einen Einblick in den gnostischen Kultus geben die apokryphen Akten des Thomas p. 20. 35 f. 56. 68. 73. 80 ff. ed. Bonnet, des Johannes fr. 6 ed. Zahn und des Matth. p. 185 ff. ed. Tischend. (vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. I, 292 ff. 520. II, 2, 121). Zahlreich sind die Hymnen der Thomasakten; man hat sie auf den als Hymnendichter bekannten syrischen Gnostiker Bardesanes zurückzuführen gesucht. — Ein Hymnus der Pistis-Sophia S. 33—36 ed. Schwartze-Petermann.

meinen Christentum verhalten. Es wird auch der Beifall, den die Gnosis fand, nicht ohne Zusammenhang sein mit dem gleichzeitigen Aufblühen der orientalischen Mysterienculte selbst im Abendland. Die gnostische Mysterienverbindung erbaut sich aber mit den Mitteln christlicher Ideen und unter Anschluß an kirchliche Formen. Sie verfügt auch über eine apostolische Tradition. Es ist dies aber jenem dualistischen Grundzug entsprechend eine esoterische Geheimtradition, nur an die auserwählten Apostel erteilt und nur für die kleine Zahl der Pneumatiker bestimmt. Immer bleibt Gnosis das Ziel. In ihr ist darum auch zugleich das wahrhaft fromme Leben beschlossen, zu dessen Führung man daher je nach der geistigen Anlage verschieden befähigt ist, wie es denn auch besteht in der Beseitigung der niederen, der Materie entstammenden Triebe durch die geistigen Potenzen.

Die Erlösung durch Christum hat für die Gnosis die Bedeutung, die Befreiung der Geisteselemente aus der Materie herbeizuführen.] In der Erscheinung Christi erblickte sie daher den großen entscheidenden Wendepunkt in der Weltentwicklung. Hat sich (wir geben hier einen durchschnittlichen Abriß des Gedankengangs nach den ausgebildetsten Systemen), hat sich der Prozeß der Emanation von dem absoluten Urquell des Göttlichen, dem *βυθός, πατὴρ ἄγνωστος* oder wie er sonst heißen mag, stufenweise durch eine lange Reihe von Aeonen hindurch immer tiefer herabbewegt, bis er zuletzt, sei es durch Verendlichung des Göttlichen, sei es durch einen Abfall von ihm, an dem Bereich der Hyle angelangt, in dem Menschen den Punkt erreicht hat, an welchem das pneumatische Element in den materiellen Leib eingegangen ist, um von ihm wie von einem Gefängnis fest- und niedergehalten zu werden: so kehrt sich jetzt die Bewegung um, es kommt zur Befreiung aus diesem Gefängnis, zur allmäligen Erhebung des endlichen Geistes in die obere Welt. Auf dem Wege der Erleuchtung, näher dadurch, daß der endliche, herabgesunkene Geist sich seiner Verwandtschaft, seiner Identität mit seinem Urquell bewußt wird, geschieht diese Rückkehr, und mit ihr kommt es zugleich zu einer rückläufigen Bewegung aller Elemente und Reiche der Welt an den Platz, der ihnen ihrer Natur nach zukommt, zur *ἀποκατάστασις*. Dies ist die Bedeutung, die der Gnosticismus dem Christentum zuerkennt. Er stellt es in die Mitte der Geschichte, er macht es zu einem neuen, welterneuernden, kosmischen Prinzip. Er betont die Erlösung aber nicht als Erlösung

von Schuld und Sünde, sondern als Ausgangspunkt für die Lösung der Geisteselemente von der Stofflichkeit. Das Christentum wird ihm, wie Baur es gut ausdrückt, statt Heilsprinzip, das die ganze Weltentwicklung bedingende Prinzip[1]). Sie scheint damit das Christentum unter den höchsten und universalsten Gesichtspunkt zu stellen.

Aber wie gestalteten sich unter diesem Gesichtspunkt sowohl rückwärts die mitgebrachten vorchristlichen Theorien, als das Wesen des Christentums selbst? denn nach beiden Seiten hin mußte das neue Prinzip bestimmend einwirken.

Die Rückwirkung war weder eine Korrektur der vorausgesetzten Vorstellungen über das Wesen des Göttlichen durch den christlichen Gottesbegriff, noch eine Zurücknahme der kosmogonischen Theorien durch den biblischen Schöpfungsbegriff. Diese ganze dem Heidentum entnommene Grundlage blieb im Wesentlichen stehen. Und eben so der von daher stammende Dualismus; er geht, obwohl mannigfach modifiziert, bei den syrischen schärfer ausgeprägt, bei den alexandrinischen durch Emanation erweicht, doch durch alle gnostischen Systeme hindurch; die ὕλη bleibt immer ein gottwidriges Prinzip. Je nach diesem Unterschiede einerseits und andrerseits je nach der verschiedenen Wertung des Judentums im Verhältnis zum Christentum gestaltet sich dann auch die Auffassung der weltbildenden Potenzen. Es sind dies entweder eine Anzahl von Engeln, — seien es abgefallene oder herabgesunkene — mit dem Judengott an der Spitze, oder es ist Ein untergeordnetes Mittelwesen, der Demiurg, der tief unter dem höchsten Gotte steht, und so schreitet der Gnosticismus fort bis zu einer völligen Scheidung des Weltschöpfers (d. h. Weltbildners) von dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi. Dies ist das Gemeinsame in allen gnostischen Systemen, so verschieden auch das Verhältnis dieses Demiurg zu dem obersten Prinzip vorgestellt wird, bald mehr feindlich und widerwärtig (Saturnin, Ophiten), bald mehr nur als ein beschränktes, geistloses Wesen, das bei der Welt- und Menschenbildung, selbst unbewußt, nach höheren von Oben, von der Sophia, ihm eingegebenen Motiven handelt. Als der Vermittler zwischen dem Reich des Geistes und der Hyle steht er seiner Natur nach zwischen beiden; er ist der Repräsentant des mittleren, des psychischen Elements, und als solcher das Spiegelbild des Judentums.

---

1) Das Christentum der ersten drei Jahrh. 176.

Vermöge dieser ihrer Entstehung besteht die Welt und der Mensch insbesondere aus drei verschiedenen Elementen. Das pneumatische ist ihm von Oben her (durch das Organ des Demiurg) mitgeteilt, das psychische stammt von dem Demiurgen, das leibliche von der Hyle. Und je nach diesen drei Prinzipien, oder doch nach dem Vorherrschen derselben teilen sich die Menschen von Haus aus in zwei oder in drei dem Wesen nach verschiedene Klassen (φύσεις διάφοροι). Der Unterschied ist also obwohl ein ethischer doch zugleich ein natürlicher, in der angeborenen Natur begründet und das Böse in der Welt ein Naturhaftes, Notwendiges. Diesem Verhältnis entspricht dann auch die Stellung des Heidentums und Judentums zum Christentum. Das Heidentum repräsentiert die Herrschaft der Materie, und ist in manchen dieser Systeme selbst wieder von dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der häufig als das persönliche Prinzip des Bösen gedacht wird, beherrscht. Dem Judentum prägt der Demiurg seinen beschränkten, mehr oder minder feindlichen Charakter auf und gibt ihm, um das Volk in seiner Gewalt zu behalten, ein strenges aber äußerliches, geistloses Gesetz mit äußerlichen Belohnungen und Strafen, und die Verheißung eines irdischen Messias, der seinem Bilde gleicht. So tief sinkt hier das Judentum herab[1]); es wird zum Werk und Bild des beschränkten Demiurg, oder, wie man mit Baur sagen kann, dieser Demiurg ist selbst nur der Reflex einer armseligen Anschauung vom Judentum, die dasselbe auf die Eine Seite des zwischen Gott und der sinnlichen Welt bestehenden Dualismus herabdrückt.

Nun aber die Consequenzen für das Christentum. Man kann sie im Allgemeinen so ausdrücken: der Gnosticismus modificiert nach seinen mitgebrachten Principien Christi Person und Werk. Wie verschieden er auch die Person Christi sich vorstellen mag, seine Gotteslehre läßt es zu keiner wahren Menschwerdung Gottes, sein Dualismus zu keiner wirklichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo kommen. Immer bleibt das Verhältnis nur ein äußerliches, vorübergehendes, mythologisches. Denn Jesus ist ihm entweder nur ein natürlicher Mensch, mit welchem ein höheres Geisteswesen, ein Aeon aus dem Pleroma eine zeitweilige Verbindung eingegangen hat, (Basilides), oder er ist selbst die Erscheinung eines

---

1) Alle diese Sätze sind in den einzelnen gnostischen Systemen selbst wieder verschieden modificiert.

solchen Aeons; der Monogenes, der Soter erscheint in ihm in einem psychischen Leibe (Valentinianer), oder gar nur in einer Scheingestalt (Saturnin, Marcion). Denn das Pneumatische kann in keine unmittelbare Berührung mit der Materie treten, — und so fehlt dem geschichtlichen Christus der wahrhaft menschliche Wesenskern. Wie ein Gespenst kommt, geht und verschwindet er. Eben deshalb ist auch sein Leiden und Sterben kein real Menschliches, es trifft entweder nur die physische Außenseite seiner Erscheinungsgestalt oder es ist lediglich ein doketisches Schauspiel (*δόκησις*). In diesem Doketismus treibt sich der Dualismus auf die Spitze; er zerstört die Einheit der geschichtlichen Person des Erlösers. Aber nicht nur das: „der Doketismus in seinen verschiedenen Formen ist nur der Ausdruck der gnostischen Vorstellung von dem Wesen der Erlösung, ja von dem ganzen Christentum", — eine völlige Verflüchtigung seines heils-geschichtlichen Charakters. Denn wie es der Person Christi an dem concreten Inhalt einer wahrhaft menschlichen Existenz fehlt, so hat auch seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit keine wahrhaft soteriologische Bedeutung. Sie hat nur den Zweck, das in ihm verborgene Göttliche der Welt zu offenbaren, und die Erlösung besteht wesentlich in der Mitteilung dieser höheren Erkenntnis an die Pneumatiker. Sie bringt ihre höhere Bestimmung, ihre Verwandtschaft mit dem absoluten Geiste, ihren Ursprung aus und ihre Wesensidentität mit dem höchsten Gott zum Bewußtsein [1]). So besteht die Erlösung wesentlich in der Gnosis, die in verschieden abgestufter Weise den einzelnen Gnostiker sei es in klarem Wort sei es in symbolischer Hülle zu Teil wird. Und diese Gnosis soll zugleich das Mittel zur sittlichen Reinigung sein. „Denn wie alles Mangelhafte und Leidentliche aus der Agnoia hervorgegangen, so werde es durch die Gnosis wiederhergestellt, *καὶ ταύτην την γνῶσιν εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν* — so lehren nicht nur die Valentinianer [2]); derselbe Begriff der Erlösung findet sich in den meisten gnostischen Systemen. Nach den Basilidianern ist das Evangelium geradezu *ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*, und in

1) Vgl. die Homilie Valentins bei Clem. Al. Str. IV, 13, 91: Sie, die Pneumatiker, sind ihrer Natur nach unsterblich und Kinder des Lebens. Sie haben die Sterblichkeit nur in sich aufgenommen, um sie zu ertöten.

2) Irenäus I. 21, 4. I, 6, 1: *τὴν συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ* vgl. Stieren z. d. St.

einem ophitischen Hymnus spricht Christus zu dem Vater: Ich will hinabsteigen mit den Schlüsseln des Abgrundes versehen, alle Welten durchwandeln, alle Mysterien eröffnen, die Gestalten der Götter erklären, die Geheimnisse des heiligen Weges, d. i. die Gnosis mitteilen [1]). So ganz geht die Bedeutung Christi in der Mitteilung der Erkenntnis auf. Sein Leiden und Sterben verliert allen Wert. Für die Pneumatiker ist es ein bloßes Bild. Höchstens für die Psychiker trägt es nach einigen gnostischen Systemen etwas aus; es soll ihnen Sündenvergebung erwirken; aber diese werden auch nicht völlig erlöst; sie bleiben bei dem großen Prozeß der Wiederbringung an einem mittleren Orte zurück, während der Pneumatiker gereinigt und vollendet in das Pleroma eingeht. An seinen Pforten angelangt spricht er: „Ich stamme von dem, welcher vorher gewesen ist, und gehe wieder in das Meinige, von wannen ich gekommen bin.“ Die Erlösung ist also hier, wie die Kirchenlehrer mit Recht sagten, ein Naturprozeß (*φύσει σώζεσθαι*), näher ein phänomenologischer Prozeß, sofern sie ein Vorgang lediglich im Bewußtsein ist, wird überdies häufig ganz pantheistisch beschrieben. In einem apokryphischen Evangelium der Ophiten spricht die Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu den Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist da bin ich und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenlesest, liesest du dich selbst zusammen [2]).“ Daß am Ende dieses Prozesses die Leiblichkeit absorbiert, die Materie (in der Regel) vernichtet wird, versteht sich nach dem Obigen von selbst. Die **Leugnung der Auferstehung des Fleisches**, wenigstens für die Pneumatiker, ist in der That allen diesen Sekten gemeinsam — die letzte Consequenz der gnostischen Naturverachtung des aus dem Dualismus geborenen Doketismus.

Die andere Seite der Erlösung, die neben der intellectuellen hergehen soll, ist die **praktische**. Auch das **vollkommene Leben** zu bringen, ist die Absicht der Gnosis. Es besteht in möglichster Enthaltung von der Gemeinschaft mit der Materie, von sinnlicher Lust, von der Ehe, von manchen Speisen u. s. w., überhaupt von der Berührung mit der Hyle. Die edleren unter den Gnostikern, wie die Basilidianer, Valentinianer, drangen darauf

1) Philos. V. 10. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums S. 260 f.
2) Epiph. haer 26, c. 3. Neander II, 2. 770.

mit großem rigoristischen Ernste. Diese Askese ist der praktische Ausdruck der dualistischen Weltanschauung; ihre Bedeutung nicht sowohl persönliche Überwindung des Bösen durch Selbstverleugnung, als Fernhaltung der Macht der Hyle. Aber derselbe Grundsatz, von welchem aus die strenge Enthaltsamkeit gefordert und geübt wurde, schlug häufig zum häßlichsten Antinomismus und Libertinismus aus. Da das Wesen des Geistes von dem der Materie diametral verschieden ist, so könne dem Gnostiker die Teilnahme an Opfermahlzeiten, Wollust und Unzucht nicht schaden, wofern er anders nur den Geist dadurch nicht afficieren lasse; ja Einzelne rechtfertigten diese Schamlosigkeit durch den Grundsatz, man müsse das Fleisch durch Mißbrauch schwächen und ertöten [1]).

Es ist nicht meine Absicht, die einzelnen Systeme, in die sich diese Gnosis zersplitterte, darzustellen; sie sind so viele und fließen so bunt durcheinander, daß sie sich nicht einmal mehr mit Sicherheit classificieren lassen. Unter Verweisung auf die bekannten, ausführlichen Darstellungen der neueren Forscher [2]) beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen.

Im großen Ganzen lassen sich drei Hauptströmungen dieses Gnosticismus unterscheiden:

Die erste und jedenfalls älteste Form ist die aus Syrien stammende, deren Repräsentanten Saturnin (unter Hadrian) und die mannigfach verzweigten (älteren) Ophiten sind. Sie ruht auf einem, wenn auch nicht consequent durchgeführten doch überwiegenden Dualismus, der auf parsischen Hintergrund zurückweist. Das Reich des Lichtes und der Hyle stehn sich in ihr scharf gegenüber, letztere wenigstens bei Saturnin mit einem bösen Princip an der Spitze; die Weltschöpfung entsteht aus einem Conflicte beider, vermöge dessen ein Lichtfunke (Lichtsame) aus der oberen Welt in die materielle hereingesenkt wird. Die weltbildenden Potenzen, die *ἄγγελοι κοσμοκράτορες* des Saturnin und der Jaldabaoth der Ophiten mit seinem Ophiomorphos, sind wenn auch nicht geradezu schlechthin böse, doch gottentfremdete, beschränkte und widerwärtige Wesen. Das Menschengeschlecht teilt sich in zwei diametral verschiedene Klassen. Das Judentum kommt auf eine sehr tiefe Stufe

---

1) Neander KG. I. 2, 776 f.

2) Neander, Gieseler, Kurtz in ihren kirchenhist. Werken; die Detailforschungen von Baur, Lipsius, Hilgenfeld, Jakobi, Möller und Baxmann, Nitzsch.

zu stehen. In der Lehre von Christo und von der Erlösung prägt sich der entschiedendste Doketismus aus: das Ganze trägt vorherrschend physisch-kosmologischen Charakter. Die Darstellung ist durchweg mythologisch, ein phantastisches Gewirre von seltsamen Gestalten, — namentlich die ophitischen Systeme tragen heidnische Mythen in die biblische Geschichte ein, und lassen den Hintergrund der asiatischen Naturreligionen noch deutlich durchblicken [1]).

Die zweite, spätere Hauptform ist die alexandrinische. Den Übergang zu ihr bildet Basilides, ein Zeitgenosse Saturnins, der die Gnosis von Syrien auf ägyptischen Boden und damit in den Bereich der griechischen Philosophie verpflanzte. Unter den Einflüssen derselben gewinnt sie einen mehr logischen, spekulativen Charakter; die sinnlich mythologischen Gestalten der orientalischen Theogonien und Kosmologien werden vergeistigt, der Dualismus wird durch Emanation vermittelt, der Doketismus gemildert, der Demiurg zu einem nur beschränkten, der himmlischen Sophia unbewußt dienenden Organe, das Judentum um eine Stufe höher heraufgerückt. Dies gilt schon von Basilides, der, obwohl noch ganz auf dem Boden des persischen Dualismus stehend, doch in seiner bis ins Maßlose erweiterten Aeonenlehre (365 Reihen, deren Gesamtheit das Lichtreich bildet) den Einfluß neupythagoreischer Theoreme erkennen läßt, durch welche die ursprünglich astralen Mächte oder Götter in spekulative umgedeutet werden. Noch in höherem Maße gilt es von Valentin und seiner Schule, welche wie die uns bekannteste, so die weitverbreiteste aller gnostischen Sekten war.

1) Über Saturnin s. Irenäus I. 24, (wozu Stieren), Tertull. adv. omnes h. 3. Euseb. IV. 7. 22, 29. Unter den Ophiten ist die älteste Partei gemeint, wie sie von Irenäus I. 24, (der sie schlechtweg Gnostiker nennt) von Epiph. h. 37—39, von Theodoret fab. h. I. 14, obwohl nicht gleichmäßig beschrieben ist. Die Naassener der Philosophumena V, c. 6—10 samt den Peraten scheinen einer späteren, schon mehr hellenisirten Form der in viele Parteien zersplitterten Ophiten anzugehören. Von ihnen wurde die Schlange teils als Kakodaemon betrachtet, teils als Weltseele verehrt. Vgl. die lehrreichen Abhandlungen über Saturnin und über die Ophiten in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Jahrg. 6, S. 410 f. S. 37 f. Nur wird von Hilgenfeld der Gegensatz zwischen dem verborgenen Gott und dem Demiurgen zu sehr abgeschwächt, und von Lipsius der Dualismus der Prinzipien aus der gnostischen Unterscheidung zwischen Wissenden und Unwissenden als aus seinem letzten Grunde abgeleitetes (S. 237, 248), was ich für ganz unzulässig halte. Vgl. auch Hilgenfeld, Ketzerg. d. Urchristentums.

Obwohl auf denselben Grundlagen ruhend, unterscheidet sie sich von den ophitischen Systemen formell durch ihren spekulativen Charakter von vorherrschend platonischer Färbung. Wir haben hier ein ausgeführtes philosophisches oder vielmehr theosophisches System vor uns, in welchem die plastischen Gestalten des Gnosticismus fast schon in Ideen umgesetzt, oder doch wie Ideen behandelt werden. Die mythologische Form erscheint nur wie die leichte, durchsichtige Hülle dafür. Der Grundgedanke, der sich in dieser Hülle darstellt, ist offenbar: die allmählige Entfaltung des Absoluten bis zur Verendlichung, die Erhebung der endlichen Geister zum Bewußtsein dessen, was sie an sich sind, und damit zur Rückkehr in das Absolute. Dieser Prozeß wird in poetisch mythologischer Form wie in zwei großen einander entsprechenden Dramen vorgeführt, deren eines in der oberen Welt, dem Pleroma, das andere in der unteren spielt. Dort entfaltet sich aus dem Bythos, dem als schlechthin unnennbar jenseitig und ruhend gedachten Urgrund (*προαρχὴ προπάτωρ*) auf dem Wege der Emanation, syzygienweise in absteigender Folge eine Reihe von dreißig Aeonen, in denen sich das Göttliche immer concreter bestimmt und immer weiter von seinem Urquell entfernt, bis die unterste derselben, die Sophia, im Gefühle ihres weiten Abstandes von dem Urgrund in eine leidenschaftliche Bewegung geräth, wodurch sie dem Abfall aus dem Reich des Geistes, dem Pleroma, ganz nahe kommt und die Harmonie des Ganzen in Gefahr bringt. Aber die bedrohte Harmonie wird hier durch zwei neu erzeugte Aeonen, die die Sophia zur richtigen Erkenntnis bringen wiederhergestellt und schließt sich dann in dem *σωτήρ* oder Jesus, als der concentrierten Blüte des ganzen Aeonen-Reiches, ab. Unverkennbar wird hier der dem Orient entstammende theogonische Prozeß in einen logischen, an die platonische Ideenwelt erinnernden, umgedeutet. Derselbe Vorgang wiederholt sich dann in der unteren, sinnenfälligen Welt, wo der theogonische Prozeß zum kosmogonischen wird. Den Übergang dazu bildet eben jener Fall der Sophia und der von ihr sich ablösenden Enthymesis, der Achamoth (oder *κάτω σοφία*), die in das *κένωμα* herabsinkt und dadurch die Mutter der unteren Welt wird. Nicht durch einen Conflict mit dem Reich der Hyle, noch weniger durch einen Akt der Schöpfung, sondern auf dem Weg der Verendlichung, des Herabsinkens des Göttlichen entsteht diese Welt. Sie ist zunächst psychischer Substanz, das Gebiet des Demiurg, der den von ihm gebildeten Seelen materielle Leiber ge-

geben hat, während ihnen das Pneumatische durch die Achamoth mitgeteilt wurde, die unterdessen bereits durch den Soter aus der *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* zur *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* erhoben worden ist. Nun ist die Zeit der Erlösung gekommen. Der Demiurg sendet den Menschen seinen Messias, einen Menschen mit einem psychischen Leibe, aber mit dem Anschein eines handgreiflichen, materiellen. Selber nicht ahnend, was mit ihm vorgeht, unterwirft sich Jesus der Taufe. Aber vom Himmel läßt sich der Soter auf ihn herab, ohne persönliche Einigung schwebt er gleichsam über ihm, wie eine Idee, um die göttliche Lehre, die Gnosis zu verkündigen, welche die Pneumatiker zum Bewußtsein ihrer Verwandtschaft mit dem Pleroma bringt und sie zur Rückkehr dahin befähigt. Der Demiurg, dem jetzt die Augen aufgehen, beugt sich willig vor ihm, gleich dem Hekatontarchen des Evangeliums, während der psychische Jesus von den unempfänglichen Juden ans Kreuz gebracht wird. Doch war sein Leiden nur Schein; und das Kreuz wird von nun an zum Symbol der Erlösung. Die Wirksamkeit des himmlischen Soter nimmt ihren Fortgang. Und wenn durch ihn alles Pneumatische Gestalt und Vollendung empfangen hat, dann tritt die Vollendung ein. Die Sophia verläßt den Ort der Mitte, in dem sie sich vorher befand, und wird mit dem Soter zu einer Syzygie verbunden, die Pneumatiker werden der Seelen entkleidet und den Engeln des Soter im Pleroma vermählt. Der Demiurg nimmt den Platz seiner Mutter (den *τόπος τῆς μεσότητος*) ein, um ihn schaaren sich die Seelen der Psychiker — so hoch wird hier das Judentum gestellt — das Übrige verzehrt das aus den Eingeweiden der Erde hervorbrechende Feuer. — In keinem andern System sieht man so deutlich wie in dem Valentinischen die Übersetzung der heidnischen Grundlagen in spekulative Gedanken, in den Gedanken eines Prozesses des Absoluten, der durch Diremtion zur Negation, durch Verendlichung zum Gegensatz hier fortschreitet, um aus ihm zur Versöhnung mit sich selbst zu gelangen. Es ist überhaupt das sinnreichste, anziehendste, mit poetischer Schönheit ausgestattete und weitverbreitetste unter allen gnostischen Systemen, das übrigens selbst wieder in verschiedene Formen und Schulen auseinandergeht (Secundus, Ptolemäus, Markus, Herakleon [1]).

1) S. die glänzende Darstellung Baur's a. a. O. 195 f.; aber auch die einfachere quellenmäßige von Heinrici: die valentinische Gnosis und die heil. Schrift 1871. S. 44.

Eine durchaus eigenartige Stellung nimmt Marcion ein. [Er ist ein Mann nicht der Spekulation sondern der Praxis, will nicht eine Schule gründen, auch nicht einen Mysterienverein, sondern die Kirche reformieren, darum auch nicht eine kleine Schaar auserwählter Geistesmenschen um sich sammeln, sondern auf die Menge der kirchlich Gläubigen einwirken. Er hat fortdauernd gestrebt, seine Stellung innerhalb der Kirche zu behaupten; als er im Orient auf unüberwindlichen Widerstand stieß, ist er nach Rom gegangen, hat dort in die römische Kirche Aufnahme gefunden, über seine Trennung von ihr sich öffentlich erklärt (Tert. adv. Mrc. IV, 4; de carne Chr. 2), und eigene Gemeinden gegründet (Tert. Mrc. IV, 5 Dial. Ad. I, 8)[1]), soll aber am Ende seines Lebens sehnlichst die Wiederannahme begehrt haben (Tert. praescr. 30). Auch Cerdon, den Irenäus als den Lehrer Marcions schildert, erhielt sich innerhalb der katholischen Gemeinde Roms (Iren. adv. haer. III, 3, 4). Aus der Schrift im Gegensatz zu aller philosophischer Deduktion will Marcion seine Lehre schöpfen (Dial. Ad. I, 8. II, 10). Mittel zur Begründung derselben ist ihm nicht Allegorie wie der sonstigen Gnosis — er betont vielmehr die wörtliche Auslegung (Orig. in Mt. XV, 3, Dial. Adam. I, 7) — sondern Kritik: er verwirft das Alte Testament, und in seinem fest abgegrenzten neutest. Kanon hat er nur einen verkürzten Lucas als das Evangelium Christi und zehn Briefe Pauli als seines Apostels. Auch nicht Gnosis[2]) gilt ihm als Inbegriff aller Vollkommenheit, sondern die Pistis; den Glauben will er wieder in sein Recht setzen, nachdem die Kirche in alttestamentliche Gesetzlichkeit zurückgefallen und auf den Standpunkt der judaisirenden Urapostel zurückgekehrt ist. Marcion geht aus von dem Ausspruch Christi über den neuen Wein in alten Schläuchen, dem ungewalkten Lappen im alten Kleid (Mt. 9, 16) und von dem guten Baum, der nur gute und dem faulen Baum, der nur faule Früchte bringen könne (Lc. 6, 43) auch von 2 Cor. 5, 17[3]). Den absoluten Gegensatz von Gesetz und Evangelium findet er damit bezeugt[4]). So durchaus neu ist ihm das

1) Vgl. A. Harnack, Z. Gesch. d. marc. Kirchen (Ztschr. f. w. Theol. 1876. S. 80 ff.). —

2) Vgl. übrigens Clem. Str. III, 3, 13: ξένην ὡς φασι γνῶσιν εὐαγγελίζονται.

3) Vgl. Tert. adv. Mrc. I, 2. II, 4. III, 15. IV, 11. Pseudotert. 17, Philastr. 45, Epiph. 42, 2, dial. Adam. I, 28. II, 16.

4) Tert. Mrc. I, 19: Separatio legis et evangelii proprium et princi-

Christentum nicht blos im Gegensatz zum Heidentum, sondern auch zur alttest. Gesetzesoffenbarung, daß er auch den guten Gott des Evangeliums dem gerechten des Gesetzes entgegenstellt, und somit den Weltschöpfer vom wahren Gott scheidet, daher gerade Marcion der Kirche der Repräsentant einer solchen dualistischen Scheidung geworden ist. Die Kirche gründet trotz allen Gegensatzes gegen das Judentum doch durchaus im Alten Testament, für Marcion dagegen fällt das ganze A. T. mit dem Gesetz. Der Gegensatz der Gerechtigkeit und Liebe Gottes ist ihm der Gegensatz substanziell verschiedener Wesen. In seinen Antithesen hat Marcion diesen Gegensatz zum Ausdruck gebracht. Der Gott Alten Test.s hat sich danach Jes. 45, 7 selbst charakterisiert. Er erscheint als Urheber des Übels, kriegerisch und rachsüchtig, unbeständig, widerspruchsvoll, von mangelhafter Sittlichkeit, beschränkter Erkenntnis, Schöpfer einer höchst mangelhaften Welt. Er hat die Menschen aus der Hyle geschaffen[1], hernach aber hat es ihn gereut. Sein geweissagter Christus ist kriegerisch, mit nur irdischen Verheißungen. In allem ist sein Gegenteil der gute Gott. Sein ganzes Werk ist die Erlösung. In seiner unbegrenzten Güte hat dieser sich der dem Gericht des gerechten Gottes verfallenen Menschen angenommen, nur von Erbarmen mit ihrem Elend getrieben. Er hat seinen Christus gesandt, der keines Zeugnisses durch Weissagung bedurfte, da ihm seine Wunder zu einem solchen genügten (Tert. Mrc. III, 2). In einem Scheinleib ist er plötzlich im 15. Jahr des Tiberius in der Synagoge zu Capernaum erschienen, das Wesen der Seele zu offenbaren und das Gesetz des Schöpfergottes aufzulösen[2]). Nur scheinbar hat er gelitten. In den Hades hinabgestiegen hat er den Übertretern des Gesetzes des gerechten Gottes die Erlösung gebracht, die alttest. Frommen aber, welche ihm nicht glaubten, ihrem Demiurgen überlassen. Immer handelt es sich natürlich nur um Errettung der Seele. Ein Gericht vollzieht der gute Gott überhaupt nicht. Vielmehr überliefert er die Bösen dem Demiurgen zur Bestrafung. — In strenger Askese verlangt Marcion Bewährung des Glaubens, sie ist zugleich Ausdruck

---

pale opus est Marcionis. Wie er denn auch Mt. 5, 17 las: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz zu erfüllen sondern es aufzulösen.

1) Tert. Mrc. I, 15. Hipp. philos. X, 19. Eine spätere Weiterbildung bei Esnig, vgl. dazu Harnack a. a. O. S. 81 ff.

2) Iren. I, 27, 2. Tert. Mrc. III, 4. IV, 11. 24. Dial. Adam. II, 14. 15.

des Gegensatzes zum Schöpfergott (Clem. Str. III, 3, 12 f. 4, 25. Tert. Mrc. I, 14). Er verwirft die Ehe wie den Fleischgenuß, nur Fische sind gestattet als heilige Speise. Zahlreiche Märtyrer zählte er, im Unterschied von der sonstigen Gnosis, unter seinen Anhängern (Eus. IV, 15. V, 16. VII, 12, de mart. Pal. 10). Im Cultus wird Schlichtheit verlangt, die Unterscheidung von Gläubigen und Katechumenen beseitigt [1]). Den Demiurgen hat Marcion nicht einfach mit der Hyle zusammengestellt [2]). Jedoch steht der ausschließlich gerechte Gott so sehr im Gegensatz zu dem wahren Gott der reinen Güte, daß Marcion einfach als Lehrer zweier Prinzipien bezeichnet wird (z. B. von Rhodon bei Eus. V, 13, 2), und Vertreter zweier wie dreier Prinzipien sich an ihn anschließen konnten (Dial. Adam. I, 2. II, 1). — Auf ein Prinzip hat der Schüler Marcions Apelles zurückzulenken versucht, der nach mannigfachen Wandlungen einer mystischen Glaubenstheologie (in den Phanerosis seiner Prophetin Philumene von ihm zum Ausdruck gebracht), welche nur die Einheit Gottes und das Heil durch den Glauben an den Gekreuzigten festhielt, sich zugewandt hat [3]).]

Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen sich diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an. In den meisten derselben tritt uns auf den ersten Blick ein wunderliches, phantastisches Gewirre von Gestalten entgegen; bei näherer Betrachtung erkennt man, daß Sinn und Gedanke dahinter liegt. Es fragt sich nur, in welchem Maße. Man hat neuerdings den spekulativen Gehalt derselben überschätzt. Es war zu viel, wenn Baur die Gnosis als den Versuch bezeichnete, „Natur und Geschichte, den ganzen Weltverlauf mit allem was er in sich begreift, als die Reihe der Momente zu betrachten, in welchen der absolute Geist sich selbst objektiviert und mit sich vermittelt [4])." Nicht einmal dem valentini-

---

1) Tert. praescr. 41, Epiph. 42, 3. 4, Hier. in Gal. 6, 6. Über die marcionit. Psalmen vgl. d. Murat. Fragm. u. Mansi Sacra Conc. II, 1057.

2) Vgl. Tert. Mrc. I, 15. II, 10. V, 16, Hipp. Phil. X, 19 coll. VII, 29—31.

3) Scharfsinnig hat Ad. Harnack versucht, den Marcion über Basil. und Saturnin hinaufzurücken. Vgl. dafür Zahn, Ztschr. für histor. Theol. 1875 S. 62 f. — Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergesch. (1875) und Harnack, Th. Lit. Zeit. 1876 S. 137 halten 144 für das Jahr der Trennung Marcions von der röm. Kirche. Vgl. dagegen Salmon in Dict. of. christ. biogr. III s. v. Marcion.

4) Gnosis 18 ff. Comp. der Dogmgesch. 198.

schen Systeme läßt sich dieser Grundgedanke der hegel'schen Philosophie unterschieben; denn es handelt sich da doch nur um den Prozeß des aus dem Pleroma herabsinkenden oder abgeschwächten Pneumatischen, wovon Gott in seiner absoluten Überweltlichkeit unberührt bleibt; auch kommt es zu keiner innern Überwindung der Gegensätze, sondern es ist ein Ausscheidungsprozeß der pneumatischen Elemente von den psychischen und hylischen, indem letztere vernichtet werden, erstere schließlich außerhalb des Pleroma bleiben. Der Dualismus wird nirgends in den Monismus aufgehoben [1]). Dasselbe gilt von dem allerdings spekulativen pantheistischen System des jüngeren Basilides [2]). Von den übrigen Systemen, den vielverzweigten ophitischen namentlich, wird man noch weniger zugeben, daß ihnen jener Gedanke von vorn herein zu Grunde liegen soll. Die Grundlage bilden vielmehr heidnische Kosmogonien und Mythologien, die auf uralten Naturcultus zurückgehen. — Hierauf beschränke ich das Maß des spekulativen Gehaltes dieser Gnosis. Dazu kommt, was die Hauptsache, daß in ihr das überschwängliche, phantastische Element das logisch-verständige weit überwiegt sowohl dem Inhalt als der Form nach. Denn diese bewegt sich nirgends in den Wegen verständiger Entwicklung, sondern in Bildern phantastischer, zum Teil ungeheuerlicher Gestalten. Die ganze Darstellung ist sinnlich, symbolisch, mythologisch, im besten Fall, wie bei Valentin, poetisch, häufig eben so nebelhaft wie der substanzielle Inhalt. Nicht nur wird diese Gnosis statt durch wissenschaftliches Forschen, durch Einweihung in Mysterien erlangt; es fehlt auch gänzlich der Ernst und die Zucht des Denkens. Die Allegorie wird aufs willkürlichste, widersinnigste gehandhabt, ja die Einbildungskraft verläuft sich nicht selten in rohe, unzüchtige Bildungen, wie bei dem ophitischen Gnostiker Justin, von dessen Conceptionen die Philosophumena sagen, daß sie eine Pfütze von Unrat seien (V, 27). — Dabei bezogen sich die Gnostiker allerdings vielfach auf die heiligen Schriften, aber nicht um ihre Systeme darnach zu normieren, sondern um ihnen einen christlichen Anstrich zu geben. Ihr Schriftgebrauch war der willkürlichste, der sich nur denken läßt, eine wahre Mißhandlung der Schrift [3]).

1) Wie Lipsius selbst S. 263 nachgewiesen hat; vgl. Niedner K. Gesch. S. 242.

2) Wie es die Philos. geben. S. die glänzende Darstellung Baur's a. a. O.

3) S. d. lehrreichen Nachweisungen bei Heinrici a. a. O.

Darauf hin können wir uns nun ein Urteil über die ganze Erscheinung bilden: Es ist die herrschende Weltanschauung der Gebildeten jener Zeit des zu Ende gehenden Heidentums, die in dem Gnosticismus an das Christentum, von dessen Strahlen sie bereits berührt ist, herantritt, um es sich zu assimilieren; es sind die geistigen Mächte der außerchristlichen Welt, die das Christentum in sich hereinziehen und umbilden möchten. Sie wollen es, seines geschichtlich-soteriologischen Charakters entkleidet, aus einer ethischen Heilsanstalt für die verlorene Welt in ein glänzendes System der Weltweisheit umsetzen, wollen eine Gemeinschaft Wissender begründen, welche durch ihre Erkenntnis über den gewöhnlichen Christenglauben und dadurch auch über die gewöhnliche christliche Sittlichkeit weit erhaben sind; sie verwandeln dadurch das Christentum in ein Zerrbild, welches die sämtlichen christlichen Grundlehren entweder ganz alteriert oder doch in ein falsches Licht stellt. Baur selbst bezeichnet die Gnosis „als eine Verflüchtigung des Christentums durch Ideen, in welchen das christliche Bewußtsein in seiner schrankenlosen Erweiterung seinen specifisch-christlichen Charakter verlieren mußte.“ Mit Recht nennt daher Graul die Gnosis eine Zurückstellung des Christentums auf den heidnischen Naturgrund. Sie ist nicht Spekulation, aber sie will in Erkenntnis Gemeinschaft mit Gott darreichen und ein vollkommenes Leben begründen. Einer Geschichte des Heils bedarf sie nicht. Durch Wissen resp. Einweihung in Mysterien und Askese vollzieht sich für sie die Erlösung, nicht durch sittliche Entscheidung sondern durch physische Beanlagung bestimmt sich die Teilnahme daran, mit einem Wort, der Grundzug des Heidentums, der Dualismus ist auch das Charakteristikum der Gnosis, sie ist, auch wo sie sich in christliche Form gekleidet hat, wesentlich heidnisch geblieben.

Dies ist die Gefahr, die von der Gnosis der christlichen Kirche drohte. Sie war groß, denn der Gnosticismus sah wie eine tiefere geistreiche Auffassung des Christentums aus, dem gegenüber der einfache christliche Glaube wie Dürftigkeit und Beschränktheit erscheinen konnte („simplices notamur apud illos“). Er gab vor, die Offenbarung Gottes in Christo mit den allgemeinen Bildungselementen der Gegenwart zu vermitteln, und verhieß eine höhere Erkenntnis Gottes und der Welt, eine Lösung aller Rätsel des Lebens und der Geschichte: das imponierte und schmeichelte dem natürlichen Sinn der Gebildeten. Diese spekulative Erkenntnis sollte zugleich die Stelle

der Wiedergeburt vertreten, der Weg zur ethischen Vollendung sein: das ersparte den schweren Kampf der Buße und des Glaubens. Andererseits forderte auch die gnostische Moral, wenn auch noch so streng asketisch, doch nichts weniger als eine Umwandlung des Herzens, sie hielt sich nur im Äußerlichen, drang nur auf Abscheidung des Materiellen, ließ auch häufig den sinnlichen Gelüsten Raum: so sagte sie dem fleischlichen Sinne zu. Die mysterienartige Gestalt der gnostischen Vereine entsprach dem Zug der Zeit zu den orientalischen Mysterienformen, von denen man religiöse Erneuerung erhoffte. Dazu der Reiz des Geheimnisvollen überhaupt, die blühende Phantasie, das verheißungsvolle Dunkel: man begreift, wie anziehend eine solche Religionsphilosophie für viele sein mußte zu einer Zeit, in der der christliche Glaube eben anfing, aus seiner Unmittelbarkeit heraus zur Reflexion über seinen Inhalt fortzuschreiten, und die kirchliche Lehrbildung noch in ihren ersten Anfängen begriffen war[1]).

Dennoch hat die Kirche diese schwere Versuchung bestanden.

c. Die Kirche erkannte sofort die Gefahr, die ihr von beiden geschilderten Richtungen drohte, und trat ihnen mit aller Entschiedenheit entgegen.

1) Gegen Judaismus und Ebionismus hatte sie einen leichten Stand, denn sie war von vorn herein mit ihrem Glauben darüber hinaus; man bekämpfte sie als einen zurückgebliebenen dürftigen Standpunkt (*τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*, Justin Dial. c. Tryph.).

Dem beschränkten Judaismus hielt man die Neuheit, die Freiheit und den Universalismus entgegen: mit der Erscheinung Christi ist der Welt ein absolut Neues aufgegangen, dem gegenüber selbst das Judentum als eine überwundene Stufe erscheint. „Darum weg mit dem schlechten Sauerteig, dem veralteten, versäuerten, und wandelt euch in den, welcher ist Jesus Christus. Es ist unvernünftig, den Namen Jesu im Munde zu führen und jüdisch zu leben", (Ignatius)[2]). Ein Leben nach dem jüdischen Gesetz gibt die Gnade Christi dahin[3]). Überhaupt aber war gerade ihres Vorzugs vor

1) Vgl. Hesselberg: Tertullians Lehre 1848.

2) Eph. 19. 20. Magn. 9. 10. ad. Pol. 2 u. Philad. 5. 9: die Propheten haben auf Christum hin gepredigt, das Evangelium, als die thatsächliche Erfüllung des prophetischen Wortes ist „die ewige Vollendung, das vollkommene Wesen."

3) Ign. Magn. 8: *εἰ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.*

dem Judentum die Kirche des 2. Jahrhunderts sich sehr bewußt. Das alte Testament nahm sie für sich in Anspruch und ließ keinerlei Prärogative Israels vor der Heidenwelt gelten. „Wir glauben, ruft Justin dem Juden Tryphon zu, an keinen andern Gott als ihr, und hoffen auf keinen andern, denn es gibt keinen andern, nämlich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber unsere Hoffnung ist weder durch Moses noch durch das Gesetz vermittelt. Wir wissen vielmehr von einem neuen Gesetz, und von einem besseren, festeren Bund, dem jetzt alle Menschen sich untergeben müssen, so viele ihrer das Reich Gottes erlangen wollen. Das neue Gesetz hebt das alte, der neue Bund den alten auf. Als ewiges und letztes Gesetz ist uns Christus gegeben und der Glaubensbund. Nach ihm gibt es kein Gebot, kein Gesetz weiter [1]." In der vorchristlichen Zeit sei allerdings ewige Seligkeit bedingt gewesen durch die Treue gegen das natürliche Sittengesetz, welche den Menschen durch die Unterstützung des Logos ermöglicht wurde, aber nachdem dieser Logos in der Person Christi Mensch geworden ist, kann Niemand, auch kein Jude, mehr selig werden, wenn er nicht vor seinem Tode noch Christum bekennt (c. 47). Die natürliche Abstammung von Abraham gibt noch kein Recht auf seine Erbschaft und Kindschaft (44); „Wir, die Christen, sind das wahre Israel, die ächten Kinder Abrahams, weil wir denselben Glauben haben wie er (*διὰ τὴν ὁμοίαν πίστιν*); denn wie jener auf den Ruf Gottes sein Land verließ, so sind auch wir auf denselben Ruf hin aus dem alten Sündendienste ausgezogen, und wie jener der Rede Gottes geglaubt hat und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, so haben auch wir der Stimme Gottes, die durch die Apostel und Propheten an uns erging geglaubt und (im Gehorsam des Glaubens) Allem, was in der Welt ist, abgesagt" (c. 119). Das Mosaische Gesetz sei den Juden um ihrer Sünden und Herzenshärtigkeit willen als Joch und Zuchtmittel, und zwar nur für eine Zeitlang gegeben worden: Barnabas c. 2—4, Justin Dial. 18—20. 27. 30. 46, Irenäus adv. H. IV, c. 13—15, Tertullian adv. Iudaeos 4: ad tempus et praesentis causae necessitatem huiusmodi praecepta valuisse et non ad perpetui temporis observantiam — non aeternum sed temporale praeceptum, quod quandoque cessaret, überdies seiner tieferen, typischen Seite nach in Christo erfüllt [2].

1) Dial. 11 u. 122 ꝛc.

2) Justin unterscheidet Dial. 44 und 45 drei Bestandteile des Gesetzes:

Gegen die niedrigen Begriffe von Christus im Ebionismus argumentierte man, (wie gegen die Juden) teils aus dem alten Testament, indem man Christi Präexistenz und Gottheit aus den Theophanien und Weissagungen, insbesondere aus Jes. 7 Psalm 45. 72. 110 erwies (Just. dial. c. 56 ff. Epiph. 30, 20), teils aber auch aus dem christlichen Bewußtsein. Ist Christus nicht göttlicher Natur, so gibt es keine Erlösung vom Tode, keine Gotteskindschaft, keine Wiedergeburt; denn Gott ist der Quell des Lebens, er allein kann den alten Tod überwinden und den Menschen zur Freiheit und zum Leben führen; nur er vermag die Gottesgemeinschaft zu vermitteln. Dies die Summa der patristischen Ausführungen, insbesondere des Irenäus: „Diejenigen, welche ihn einen bloßen Menschen nennen, von Joseph erzeugt, die verfallen, indem sie auf dem Standpunkt der alten Knechtschaft verharren, dem Tode." Ignorantes eum, qui ex virgine est Emmanuel, privantur munere eius, quod est vita aeterna; non recipientes verbum incorruptionis perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum vitae non recipientes III. 19, 1. und ebenda IV. 33, 4: Wie können sie zum Heil gelangen, wenn es nicht Gott war, der ihnen das Heil auf Erden beschafft hat; oder wie kann der Mensch zu Gott kommen, wenn nicht Gott zu den Menschen kam [1])."

So wies man diesen Irrtum ab und sah sich durch ihn zugleich zu tieferem Eingehen in die Christologie veranlaßt.

2) Weit härter war der Kampf mit dem Gnosticismus. Die Kirche verstand, was er ihr galt. Sie sah in ihm eine grund-

---

die eigentlichen Sittengesetze, welche „das, was von Natur gut und fromm und gerecht ist" gebieten, solche, „die sich auf das Mysterium Christi beziehen", d. h. typische Bedeutung haben (Opfer, Cultus), und solche, „die dem Volke nur um seiner Herzenshärtigkeit willen auferlegt sind" — ohne jedoch diese Unterscheidung consequent durchzuführen. Ähnlich Irenäus IV, 13 u. 15. — [Auch die Altercatio Simonis et Theophili, in welcher A. Harnack (Texte u. Unters. I, 3) die des Jason und Papiscus nachgewiesen, urteilt ebenso. Die Beschneidung signum est generis non salutis. Sie zeigt wie zwei Völker, die Beschnittenen und die Unbeschnittenen, zum Glauben an Christum gelangen sollten 18. Der rechte Sabbat ist das Ruhen von bösen Werken, um im siebenten Jahrtausend, dem rechten Sabbat (Barn. 15) rein davon erfunden zu werden. Ebenso gehen die Speisegesetze auf das sittliche Verhalten (vgl. Barn. 10).]

1) *πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος, ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον;* vgl. V, 3. III. 19, 1. III. 21, 9.

stürzende, das ganze Christentum gefährdende Häresie. Man leitete ihn aus der heidnischen Philosophie ab: „von daher haben die Gnostiker ihre Aeonen, ihre Emanationen, ihre Fabeln [1])", man erkannte das Verführerische seiner Erscheinung. Die Väter vergleichen die Gnostiker mit den Stimmen der Sirenen, und selbst der hochgebildete Origenes nennt Valentin und Marcion „die Pforten des Hades, welche die Kirche Gottes verschlingen wollen." Am heftigsten entsetzte man sich vor den Marcioniten, die mit verwegener Hand die Kluft zwischen dem Weltschöpfer und dem Gott der Heilsgeschichte am tiefsten rissen, für die gefährlichsten hielt man die Valentinianer, weil sie am meisten den Schein des Geistreichen für sich hatten. Denn, wie Irenäus sagt: „der Irrtum ist am verführerischsten, wenn er sich in ein reizendes Gewand kleidet." Man sah, es handle sich um eine Gefährdung des gesamten christlichen Besitzstandes, unter der oft ähnlichen Form um einen diametralen Gegensatz (Ir. proem.). Darum trat man denn dem Gnosticismus (der *γνῶσις ψευδώνυμος*) mit höchstem Ernste und mit allen Waffen entgegen. Eusebius Hist. eccl. IV, 24.

Die Waffen aber, die man ihm entgegenzustellen hatte, waren zunächst nicht die der christlichen Wissenschaft — eine solche besaß die Kirche damals noch nicht —, sondern es war die einheitliche apostolische Tradition, das christliche Erlösungsbewußtsein und die Autorität der heiligen Schriften. Als die christliche Wissenschaft den Kampf aufnahm, war der Sieg im Prinzip schon entschieden.

Die gewichtigsten Argumente, welche die Vorkämpfer der Kirche, Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Hippolyt u. A., gegen diese Häresie geltend machen, sind folgende:

Vor Allem bezeichnete man als ihren Grundirrtum die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, — daran stieß sich das christliche Bewußtsein am stärksten. Es sei dies ein heidnischer Irrwahn, eine blasphemia creatoris; er hebe den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt auf, reiße die beiden Testamente auseinander, widerspreche den Fundamenten des christlichen Glaubens, der in dem Weltschöpfer auch den Welterlöser, den Vater Jesu Christi, verehre, und habe, wie das Grundbekenntnis der Kirche,

1) So Irenäus II, 14, 1—6, Tertullian de praesc. haeret. 7, und besonders die Philosophumena, die es sich zur Aufgabe machen, den Ursprung der gnostischen Häresien aus den heidnischen Philosophen nachzuweisen, was von ihnen freilich nicht auf überzeugende Weise geschieht.

so die ganze heilige Schrift entschieden gegen sich, Justin Ap. I, 26. 58, Dial. 35, Irenäus I, 10 ff., IV. praef.: blasphemant in Dominum nostrum, abscindentes et dividentes Iesum a Christo et Christum a Salvatore et Salvatorem rursum a Verbo et Verbum ab unigenito et unigenitum a Patre, und so durch das ganze Werk hindurch[1]). Aber nicht nur die heilige Schrift, auch das gemeinmenschliche Bewußtsein bezeuge die Einheit Gottes und des Schöpfers (II. 9, 1). Die ganze Schöpfung predige ihn, die gesamte Kreatur offenbare ihn, der Rückschluß von dem Daseienden auf Einen gemeinsamen Urheber alles Vorhandenen sei ein für die menschliche Vernunft schlechthin zwingender, dem christlichen Glauben ohnehin notwendiger. In dieser Beziehung stimmt Irenäus dem kühnen Worte Justin bei, „daß er es dem Herrn selbst nicht glauben würde, wenn er einen andern Gott als den Weltschöpfer verkündigt hätte[2])." Die Gegenlehre sei geradezu widersinnig. Denn ist ein Gott, so kann er nur Einer sein. Das liegt schon in dem Begriff Gottes[3]). Es ist sein charakteristisches Merkmal, Schöpfer zu sein, und umgewandt: neben dem Schöpfer und Herrn der Welt ist kein Raum mehr für einen andern Gott. Die Annahme weltschöpferischer Engel sei nur ein Stück Polytheismus, und jener Demiurg, „der neue Gott Marcions", ein vernunftwidriges, widerwärtiges Unding (a. a. O.). Nein: Hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a script. s. praedicatum nisi eum, qui dominator omnium, Deus cum Verbo suo IV, 1[4]).

Auch die gnostische Lehre von dem Bythos, dem Pleroma und dem Kenoma sei ein widerspruchsvolles, rein willkürliches und schriftwidriges Phantom (Ir. II, c. 2—5. c. 12—19). Sie zerstört die Absolutheit Gottes, die Alles einschließt, und findet ihr Korrektiv an dem christlichen Gottesbegriff. Denn was den Gnostikern in eine lange Reihe aufeinander folgender Aeonen auseinandergeht, das fällt Alles in die unzerteilbare Einheit des Einen, wahren Gottes

1) III, c. 1—10. IV, 5. 9. 10. 32.

2) Iren. IV, 6, 2. vgl. Eusebius h. eccl. IV, 17. Ir. II, 9. 1. II, 10, 1.

3) Iren. II, c. 1 u. 2. Tertullian adv. Marc. II, 2. 3. Deus si non unus est, non est.

4) Vgl. Iren. III, 16, 8; Tert. c. Marc. I; derselbe Gedanke in anderer Form bei Origenes de Princ. II, 4. Mit den gleichen Argumenten wie den heidnischen Polytheismus bekämpfte man die Gnostiker vgl. Athenag. 8 mit Tert. adv. Mrc. I, 4.

zusammen: Deus simplex et non compositus totus sibimet ipsi similis et aequalis est, totus quum sit sensus (*νοῦς*) et totus spiritus et tota ennoia — et totus ratio et totus fons omnium bonorum. Darum ist er kein dunkler Grund, der sich erst aufschließen müßte; er ist vielmehr durch und durch Geist, in sich eins und sich selber offenbar: „was er denkt, das spricht er, und was er spricht, das denkt er. Denn sein Gedanke ist Wort (Logos) und das Wort Vernunft und die allumfassende Vernunft ist der Vater selbst" [1]). Unerkennbar in seiner Größe ist er erkennbar in seiner Liebe, die sich in dem Sohne von jeher geoffenbart hat [2]).

Und dieser Eine ewige Gott ist gütig und gerecht zumal (tam bonus quam iustus). Dies führt insbesondere Tertullian gegen Marcion aus: „die Gerechtigkeit ist Gotte nicht minder wesentlich und eingeboren (naturalis et ingenita) als die Güte. Beide sind wesentliche Eigenschaften Gottes und bedingen sich gegenseitig; denn eine Güte, der die Gerechtigkeit fehlt, ist eben nicht wahre, ethische Güte, und eine Gerechtigkeit ohne Güte wäre wirkliche Härte (bonitas nisi iustitia regatur, ut iusta sit, non erit bonitas — illic consistit bonum, ubi et iustum (adv. Mc. II, 11. 12). Erst die iustitia macht die bonitas zur wahren, vernünftigen (22). Einen Widerspruch zwischen beiden setzen, hieße also, die Vollkommenheit Gottes leugnen. Aber dasselbe geschieht auch dann, wenn man ihm einseitig die Güte zuspricht (bonitas solitaria) mit Ausschluß der Gerechtigkeit. Allerdings ist die Güte das Erste. Sie ist das schöpferische, die Gerechtigkeit das ordnende, maßgebende Prinzip. Wie es jener natürlich ist, sich zu offenbaren, mitzuteilen, eine Welt zu schaffen, ihr Ebenbild im Menschen zu setzen, so ist es das Geschäft dieser, das Geschaffene schiedlich zu sondern und zu organisieren (bonitas Dei operata est mundum, iustitia modulata est; ut omnia bonitas concepit, ita iustitia distinxit (II, 12, wo die weitere Ausführung). Insofern war also die Gerechtigkeit zugleich mit der Güte von Anfang in Gott und, ganz abgesehen von der Beziehung auf das Böse, das Prinzip der natürlichen und sittlichen Weltordnung (c. 12). Aber seitdem die Sünde eingetreten und damit ein Widerspruch gegen Gottes Güte aufgetreten ist, seitdem hat die Gerechtigkeit noch eine andere Bethätigungsform bekommen, sie

1) Iren. II. 13, 3. 8. II. 28, 4. 5.
2) II. 13, 4. IV. 20, 4. 5. 6.

ist zur severitas, zur Strafgerechtigkeit geworden. Das Böse provoziert dieselbe notwendig. Gott wäre der Gute und Gerechte nicht, wenn er dem, was seinem Willen widerspricht, nicht zürnte, es nicht richtete und rächte, die Liebe zum Guten beweist sich notwendig im Haß gegen das Böse und schützt damit sich selber dagegen[1]). Die Gerechtigkeit ist also die Selbstbewahrung der Güte (tutela bonitatis). Mit Unrecht wendet man ein, daß damit Gotte menschliche Affekte zugeschrieben werden: allerdings ist Gott menschenähnlich zu denken, aber deshalb, weil der Mensch gottähnlich geschaffen ist. Von dem Abbilde Gottes im Menschen schließt man mit Recht auf das, was Gotte eigentümlich ist; aber bei dieser Ähnlichkeit will auch der Unterschied nicht übersehen sein. In uns sind diese Regungen und Gefühle unvollkommen, in Gott ist Alles gotteswürdig, göttlich. Ein Gott aber, der von dem Bösen nicht affiziert, nicht beleidigt, nicht irritiert würde, wäre ein starres, empfindungsloses, unheiliges Wesen (I, 26, II, 15. 16). So verteidigt Tertullian die Strafgerechtigkeit Gottes gegen Marcion. Aber, fährt er fort, selbst diese Bethätigung der Gerechtigkeit ist Erweisung der Güte an der Kreatur (procuratio bonitatis), denn sie beabsichtigt heilsame Furcht und Besserung des Sünders. Beide, bonitas und severitas, verhalten sich sohin wie absolute und relative Eigenschaften, jene bethätigt Gott um sein selbst willen, diese auf Anlaß von außen, „jene ist ihm wesentlich, diese accidentell" (II, 11). Und so, als den Gütigen und Gerechten zumal, hat er sich auch von Anfang an geoffenbart in der Schöpfung der Welt, in der Setzung seines Ebenbildes, im Paradies, in der Zulassung des Bösen, in der Gesetzgebung, in der ganzen Welt- und Heilsgeschichte (II, 7—9. 11. 12. 13). Eben hier haben auch die beiden Testamente, das alte und das neue Gesetz und Evangelium ihre Wurzel; sie sind nur der Ausdruck jener societas et conspiratio bonitatis et iustitiae in Gott[2]).

---

1) adv. Mc. I, 26: malo parcere Deo indignius est quam animadvertere et quidem Deo optimo, qui non alias plene bonus, nisi aemulus (Eiferer) mali, uti boni amorem odio mali exerceat et boni tutelam expugnatione mali impleat. Vgl. de test. an. 2.

2) Eben so Irenäus III. 25, 1—3: Marcion ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum alterum iudicialem dicens, ex utrisque interimit Deum. Hic enim qui iudicialis (iustus), si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est, cui bonitas desit; et ille rursus qui bonus, si non est

Mit derselben Energie bekämpfen die Kirchenlehrer den Dualismus der Gnostiker und ihre damit zusammenhängende Lehre von der Weltbildung: Der Dualismus ist eine frevelhafte Negation der Absolutheit und insofern nur eine andere Form der Läugnung Gottes. Ist Er Gott, so kann nichts außer ihm existieren oder geschehen ohne oder gegen sein Wollen und Wissen. Wenn nur der Geist von ihm stammt, das Psychische und Hylische aber von dem Demiurgen, so hat er aufgehört, Gott zu sein[1]). Eben so verkehrt und Gottes unwürdig sei ihre Lehre von der Weltschöpfung. Er bedürfe, um zu schaffen, nicht eines vorhandenen Stoffs, auch nicht der Mittelursachen, der Aeonen, der Engel, sondern er schafft aus Nichts — das ist das Prärogativ der Allmacht. Die Substanz der Welt ruft er durch sein Wort hervor, die Urbilder der Dinge nimmt er aus seinem eigenen Geiste und verwirklicht sie durch seinen Willen. Es ist die einstimmige und die allein vernunftgemäße Lehre der Schrift und der Kirche, daß der Vater Alles durch sein Wort und seinen Geist geschaffen habe[2]). Und solche Schöpfung ist kein Naturprozeß, auch kein Akt der Notwendigkeit, sondern eine That der Freiheit, der freien Güte Gottes, daher alles Geschaffene, auch der menschliche Geist, von ihm wesentlich verschieden und schlechthin abhängig ist: ipse a se ipso omnia libere fecit et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas eius, Iren. II, 30. 9. III, 8, 3: altera sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et quae facta sunt ab eo qui fecit[3]).

Die damit zusammenhängende gnostische Anschauung von der materiellen Welt als einem Reich des Schlechten, welches die unmittelbare Einwirkung Gottes ausschließe, widerlege sich, außer

---

iudicialis, idem quod hic patiatur: ut auferatur ei ne sit Deus, ebd. 4. 5, die Berufung auf Plato de leg. 4, IV. 36, 1—8, der Nachweis an der Geschichte. Wie tief sinkt gegenüber dieser ethischen Auffassung der Liebe der von Neander so hochgerühmte Marcion mit seinem „guten Gott", von welchem verwunderlicher Weise auch Dorner sagt: daß in ihm die christliche Idee der Liebe hervorgebrochen sei, 1, 373.

1) Iren. II, c. 3 u. 4. II. 30, 6 — 9. Vgl. oben S. 90.

2) Iren. II. 1, 1. II. 2, 4. 5: proprium est hoc Dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum, quae facit, II. 10, 4. II. 16, 3. Tertullian adv. Marc. I, de resurr. carnis c. 11, Clemens cohort. S. 55.

3) Vgl. II. 2, 5. 5, 4. IV. c. 11. 12. V. 12.

dem Obigen, durch die Schönheit und Gesetzmäßigkeit, welche die ganze Natur predigt und wofür selbst die Heiden ein Auge und ein Ohr haben. Die gesamte Schöpfung ist ein Spiegelbild derselben Gnadensonne, die auch in der Geschichte der Menschheit leuchtet, und die Gegensätze, aus denen sie besteht, Sichtbares und Unsichtbares, Geistiges und Körperliches, Lebendiges und Lebloses, lassen keineswegs, wie die Gnostiker wollen, auf verschiedene Urheber schließen, weil durch alle diese Gegensätze eine höhere Einheit hindurchgeht (una melodia ex multis et contrariis sonis subsistens). Der Freund der Wahrheit erkennt in dem Ganzen eine Offenbarung der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers[1]). — Was aber das Böse (Malum) betrifft, welches die Gnostiker mit Berufung auf Jes. 45, 7 von Gott ableiten, so ist zu unterscheiden zwischen dem physischen Übel, das Gott als Strafe oder Zuchtmittel verhängt, und zwischen dem sittlich Bösen, der Sünde. Dieses ist nicht von Gott geschaffen, sondern von ihm nur zugelassen, um die sittliche Freiheit, welche das höchste und gotteswürdigste Gut ist, dem Menschen nicht zu entziehen. Die Schuld des Bösen samt allen daraus fließenden Übeln liegt lediglich in dem Mißbrauch der freien Selbstbestimmung von Seiten der Kreatur, mit welchem für diese zwar die Möglichkeit, nicht aber die Notwendigkeit des Abfalls gesetzt ist[2]). Daher kein verderblicherer Irrtum als jene gnostische Lehre von dem natürlichen Unterschied guter und schlechter Seelen (*φύσεις διάφοροι*); denn sie hebt mit der sittlichen Freiheit auch die Selbstverantwortlichkeit des Menschen und damit seine Gottesebenbildlichkeit auf, sie macht, indem sie das Gute und Böse in eine Naturnotwendigkeit verwandelt, alle sittlichen Handlungen wertlos, alle Mahnungen und Drohungen der Schrift zu Illusionen und schließlich Gott zum Urheber des Bösen, womit sie ihm auch faktisch das Recht zum Weltgericht abspricht. Aber nein, non idem habendus est delicti auctor, qui interdictor immo et condemnator[3]). Aus demselben Grunde ist auch die gnostische und stoische Lehre von dem Fatum entschieden abzuweisen. Clem. Str. VI, 821 ff.

1) Iren. II. 25, 2. Tert. adv. Mc. I, 11. 15, 16. II, 1.

2) Iren. IV, 18, 3. c. 39, 3. c. 37. Tertull. adv. Marc. II, 6—8. Deus malum non operatur. Homo sibi mortis statum attraxit.

3) Iren. IV, 37, 2: *εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτως γεγονότες.* Tert. c. Marc. II, 9. 11. 22.

Noch mehr widerstreitet dem christlichen Bewußtsein die Christologie der Gnostiker: die Trennung Jesu von dem Sohne Gottes, des historischen, leidenden und sterbenden Christus von dem idealen, dem sogenannten ἄνω Χριστός (Iren. III, c. 16), am allermeisten aber ihr Doketismus; denn der vernichtete geradezu das Centrum des Christentums, die Erlösung. „Ist Christus nur eine Scheingestalt, so hat sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung keine Wahrheit, keine Bedeutung, so gibt es für uns keine Versöhnung der Sünden und keine Auferstehung aus dem Tode" (εἰ φαντασία ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία), so ist die ganze Heilsökonomie eine Lüge, das ganze Christenleben Wahnsinn, die Christenhoffnung ein leerer Schein [1]). Mit der höchsten Entrüstung treten die Kirchenlehrer diesem „todbringenden Wahne" entgegen. „Stopfet euere Ohren zu, schreibt Ignatius an die Trallianer, wenn Jemand zu euch redet ohne den Jesus Christus, der aus Davids Geschlecht von Maria stammend, wahrhaft geboren wurde, wahrhaft unter Pontius Pilatus verfolgt, gekreuzigt, gestorben, von den Todten auferstanden ist. Wenn aber einige Gottlose, d. h. Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, sie, die selbst nur ein Scheindasein haben, warum bin ich denn gebunden, warum verlangt mich mit Thieren zu kämpfen? So stürbe ich um Nichts, so lüge ich wider den Herrn" (c. 9. 10). Irenäus hält ihnen III, c. 16—18 das Zeugnis der ganzen Schrift und Kirche entgegen und spricht es aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins heraus aus: „die da sagen, er sei nur scheinweise erschienen und weder im Fleisch geboren, noch wirklich Mensch geworden, die liegen noch in der alten Verdammnis, weil nach ihrer Meinung der Tod noch nicht besiegt ist", c. 7; am herrlichsten aber Tertullian in der berühmten Stelle adv. Marc. III, 8, die wir ganz hersetzen: „Wird Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden, so folgt, daß auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, sein ganzer Verkehr mit den Menschen, selbst die Wunder. Alles ist nur Schein. Dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben mehr, denn nichts hat gelitten, wer nicht wahrhaft gelitten hat. Ein bloßes Scheinbild konnte nicht wahrhaft leiden. Eversum est igitur totum Dei opus; totum christiani nominis et pondus et fructus, mors

1) Ignat. Smyrn. 2. 4. 5.

Christi, negatur, quam tam impresse apostolus demandat, utique veram, summam eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et praedicationis suae. Negata vero morte nec de resurrectione constabit, — proinde resurrectione Christi infirmata etiam nostra subversa est, atque ita inanis est fides nostra, inanis praedicatio apostolorum. Dasselbe gilt auch von jener Form des Doketismus die Christo einen ätherischen Leib zuschrieb, „denn dichtet Jemand dem Herrn Fleisch von einer andern Wesenheit, als der unsern an, dem wird auch die Versöhnung unter den Händen weggleiten; denn versöhnt wird das, was ehedem in Feindschaft stand", Iren. V, 14, 3. Diesem Irrtum gegenüber wird dann von den Kirchenlehrern die Notwendigkeit einer wahren Menschwerdung zu unserem Heil gezeigt: Nur dadurch, daß er den Menschen mit sich vereinigte, konnte der Herr den Menschen mit dem Vater versöhnen [1]), wobei namentlich Tertullian gegen Marcions „unvermittelte Erscheinung Christi" sehr fein bemerkt, daß eine solche der gesamten göttlichen Heilsökonomie, die überall einen geordneten geschichtlichen Gang einhalte, widerspreche. Erst mußte der Vater der Welt geoffenbart werden, ehe der Sohn eintreten konnte, erst die Vorbereitung, dann die Erscheinung, erst die Weissagung, dann die Erfüllung; nur so konnte er Glauben finden. Die äußere Ordnung folgt stets dem innern Zusammenhang der Sache. Alioquin nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum; adv. Mc. III. 2. 3. So wahrt Tertullian auch nach dieser Seite den geschichtlichen Charakter des Christentums. Auf den Vorwurf der Gnostiker aber, die sich an dem „Niedrigen, Schwachen, Gottesunwürdigen", was sie in einer göttlichen Herablassung fanden, stießen, gibt er die schöne Antwort: „Gott konnte mit den Menschen nicht in Berührung treten, ohne sich menschliche Empfindungsweisen und Affekte anzueignen, um so den Glanz seiner Majestät, den die menschliche Schwachheit nicht ertragen konnte, zu mildern; und ist solche Herablassung (humilitas) auch Gottes nicht würdig, so ist sie doch für den Menschen notwendig, und deshalb auch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heil des Menschen dient" (quia nihil tam dignum Deo quam salus hominum). „Was ihr immer als Gottes unwürdig tadelt, das ist auf den Sohn zu beziehen, der erschienen, gesehen und gehört worden ist, der mit den Menschen

---

1) Iren. V. Orig. in Joh. T. X, 4 zu Röm. 5, 12.

verkehrte, der Zeuge und Diener des Vaters, der, Gott und den Menschen in sich einigend, in den Machtbeweisen Gott, in den Armseligkeiten (pusillitates) den Menschen darstellte, um dem Menschen so viel zu geben, als er Gotte (an Herrlichkeit) entzieht. Die ganze Schmach meines Gottes, wie ihr es nennt, ist das Geheimnis des menschlichen Heils (totum Dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis). Gott wandelte unter den Menschen, damit der Mensch göttlich wandeln lernte, Gott verkehrte mit den Menschen als mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen verkehren könne. Gott wurde klein erfunden, damit der Mensch groß werde"; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret, adv. Mc. II, 26. 27. Noch kühner de carne Christi 5: Nonne vere crucifixus est Deus? nonne vere mortuus est, ut vere crucifixus? nonne vere resuscitatus, ut vere scil. mortuus? Falsch ist demnach auch unser Glaube, und ein Phantasma wird sein alles, was wir hoffen von Christo. Denn nichts hat Christus gelitten, wenn er nicht wahrhaftig gelitten. Schone der einzigen Hoffnung des Erdkreises, der du vernichtest die notwendige Schmach des Glaubens. Was Gottes unwürdig ist, dient mir. Gekreuzigt ist Gottes Sohn; ich schäme mich des nicht, weil es schämenswert ist. Und gestorben ist Gottes Sohn; es ist durchaus glaublich, weil es thöricht ist. Und begraben ist er auferstanden; es ist gewiß, weil es unmöglich ist."

Der letzte Punkt endlich, auf den sich Angriff und Verteidigung der Kirchenlehrer richtet, ist die Leugnung der Auferstehung des Fleisches. Es war dies der Punkt, an dem sich der Spiritualismus jener Zeit am heftigsten stieß. Schon die Apologeten, namentlich Athenagoras, hatten daher die Auferstehung des Leibes gegen die hellenische Weltanschauung zu verteidigen gehabt. Dasselbe geschah nun auch gegen die Gnostiker, welche Tod und Auferstehung nur im geistigen Sinne nahmen. Man machte vor Allem geltend, daß eine solche Auferstehung die entschiedenste Leugnung der leiblichen Auferstehung sei; diese leugnen aber hieße nichts anderes, als dem Leibe, der doch ein wesentlicher Bestandteil des Menschen, von Gott zum Organ des Geistes geschaffen, durch Christum verklärt, durch die Sakramente geweiht sei, das Heil absprechen, ja schließlich dem ganzen Menschen es absprechen, weil eine leiblose Unsterblichkeit ein bloßes Phantom sei. Neben dem Schriftbeweis, auf den man sich hier unentweglich stützte, suchten

Irenäus und Tertullian die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes objectiv aus der Allmacht Gottes, subjectiv aus der Natur des Fleisches an der Analogie des Naturlebens, ihre Vollgewißheit aus der Auferstehung des Herrn, aus ihrem engen Zusammenhang mit der Erlösung und dem Endgericht, aber auch aus der Idee des Menschen, als des geschöpflichen Ebenbildes Gottes, nachzuweisen: die Idee der Gottesebenbildlichkeit begreift nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, d. h. den ganzen (vom Geiste Gottes durchdrungenen) Menschen in sich; daher ist die Erneuerung des göttlichen Ebenbildes erst dann vollständig, wenn mit der Seele auch der Leib zu seiner ursprünglichen gottgewollten Integrität wieder hergestellt wird [1]). Tertullian setzt seinen ganzen Realismus ein, um jenen Spiritualismus der Gnostiker zu bekämpfen, um das Fleisch wieder zu Ehren zu bringen, und kommt mit Irenäus in dem Resultat überein, daß die Negation der Auferstehung nichts geringeres als eine Destruction des ganzen positiven Christentums oder doch der Anfangspunkt sei, an dem dieselbe einsetzt, de resurrectione carnis, c. 2.

Schließlich enthüllen sie die unsittlichen Grundsätze, die Laxheit, die Frivolität, den frechen Antinomismus, die häßliche Emanzipation des Fleisches, in welche jener Spiritualismus häufig ausartete. Iren. I, 6, 3. II, 32.

So bis in den innersten Kern der Sache dringt die kirchliche Kritik ein, so mächtig reagirt das christliche Bewußtsein gegen diese grundstürzende Häresie.

Auch ihre Quellen decken die Kirchenlehrer auf. Die objective liege in den Systemen der heidnischen Philosophie (s. oben), die subjective in dem speculativen Hochmut, der statt unter das Wort Gottes sich zu beugen, entweder ganz daran vorübergeht, oder durch willkürliche Deutung den Sinn desselben verdreht. „Daher vornehmlich kommen ihre Irrlehren und Träume, daß sie nie die Hand auf den Mund legen, daß sie Gott nichts allein wissen lassen wollen" (haec caecitas aut stultiloquium inde provenit nobis, quod Deo nihil reservetis, Iren. II, 28, 3. 4); deshalb verkehren sie die Schrift so unverantwortlich, weil sie die kirchliche Glaubensregel nicht zur Norm ihrer Auslegung nehmen und nicht von einfachen und klaren Stellen aus die dunkeln erklären, sondern in mystischen Traditionen,

1) Iren. V, c. 7. 13 ff. Tert. de resurr. carn. c. 6. 7. 16.

in Namendeutungen, Zahlentheorien und maßlosen Allegorien sich herumtreiben. „Aber, sagt Irenäus, göttliche Dinge sind nicht nach Zahlen und Buchstaben zu messen, sondern nach dem Grundinhalt der geoffenbarten Wahrheit" (II, 25). Dazu kommt, daß sie zur Begründung ihrer Lehren nicht die Gesamtheit der göttlichen Schriften gebrauchen, sondern einzelne Teile derselben mit Verwerfung der anderen, je nachdem deren Inhalt mehr oder weniger zu ihren spekulativen Träumen zu passen scheint; auch haben sie die heiligen Schriften teils gefälscht, teils eigene Machwerke ihnen untergeschoben. Und bei dem Allen ist es ihre Tendenz: non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi. Nostra suffodiunt, ut sua aedificent sagt Irenäus, und hält ihnen die ganze, einheitliche Schrift entgegen.

3) Indessen blieb die Kirche bei dieser Abweisung beider Häresien, des ebionitischen Judaismus und des Gnosticismus, nicht stehen, sie stellte den von ihnen gefährdeten Momenten des christlichen Glaubens die positiv-richtigen Bestimmungen entgegen nämlich:

Die Einheit Gottes, und die Identität des Weltschöpfers mit dem Vater Jesu Christi, jene dem heidnischen Polytheismus, diese dem gnostischen Dualismus gegenüber: unus Deus nec alius praeter mundi conditorem; die Allmacht Gottes, gegenüber den untergeordneten weltbildenden Aeonen: unicus Deus omnipotens; die Güte und Gerechtigkeit desselben, gegenüber dem Marcion: hic Deus, iustus et bonus, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi testamenti (Origenes); die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Testamente.

Die Schöpfung aus Nichts, gegenüber der gnostischen Lehre von der Weltbildung aus der Hyle: universa de nihilo produxit per Verbum suum — cum nihil esset, esse fecit universa Deus.

In der Christologie die Gottheit Christi im Gegensatz zum Ebionismus, im Gegensatz zum Doketismus die Wahrheit seiner menschlich-leiblichen Natur, seiner Geburt, seines Lebens und Leidens, seines Todes und seiner Auferstehung: credimus post patrem etiam in Filium Dei, Christum Iesum, Dominum Deum nostrum; — unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt . . . Hunc missum a Patre in virginem et ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, Iesum Christum. — Vere natus et passus,

vere mortuus, vere resurrexit ... qui deinde misit a Patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem etc.

Endlich die freie Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen, gegenüber dem Fatalismus und der Naturhaftigkeit des Guten und Bösen: omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis — unde et consequens est, hos non necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur.

Mit diesem positiven Gewinn bereichert geht die Kirche aus diesen großen Kämpfen hervor.

Allein es war dies nicht der einzige Gewinn: sie erfaßte sich selbst als „die katholische".

4) Die katholische Kirche.

Die Idee der Kirche ist dem Christentum durch seine Stiftung eingeboren; denn die Kirche ist selbst nichts geringeres, als die durch Christum geschaffene Existenzform seines Reiches auf Erden, der organische Leib des Herrn. Die Apostel haben in ihrem mündlichen und schriftlichen Wort den Gottesgedanken der Kirche aufs Herrlichste entwickelt. Er bildet von vorn herein ein wesentliches Moment des christlichen Gemeinglaubens. Das apostolische Symbolum bekennt „eine heilige Kirche." Von den apostolischen Vätern geschieht ihrer vielfach Erwähnung. Die Christenheit ist nach Barnabas (4. 14) und nach Clemens das Volk Gottes, aus der ganzen Welt gesammelt, das wahre Israel, das an die Stelle des alten getreten ist (29. 30. 41), ein wohlgegliederter Leib (37. 38). Ignatius hat zwar, wo er den Ausdruck ἐκκλησία gebraucht, immer zunächst die Einzelgemeinde im Auge, aber die in ihrem Bischof geeinte Ortsgemeinde ist ihm ein besonderer Typus, eine Erscheinung der allgemeinen Kirche, welche auch schlechtweg die Kirche heißt [1]). Diese allgemeine Kirche ist überall da wo Christus ist (Smyrn. 8), Christus selbst der unteilbare Geist, welcher in dem einen aus Juden und Heiden gesammelten Leibe, seiner Kirche wohnt (Mgn. 15. Sm. 1). Glieder derselben sind alle Christen, als Glieder Christi. Was sie dazu macht, das Einheitsband, das sie verbindet, ist der gleiche, von allen Zungen der Gläubigen in der Welt bekannte Glaube, die über alle

1) Sm. 8: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ, ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

räumlichen Grenzen übergreifende Liebe der Christen untereinander, der gemeinsame Christenname und die gemeinsame Christenhoffnung, der eine Gott, das Kreuz Christi, als das Feldzeichen, um welches sich die Gläubigen aus Juden und Heiden sammeln[1]). Die Häretiker sind keine Pflanzung des Vaters, keine Zweige des Kreuzes (Tr. 11). Diese allgemeine Kirche ist ihrem Wesen und ihren wesentlichen Momenten nach unsichtbar. Zur sichtbaren Erscheinung kommt sie nur in der Einzelgemeinde, und ihre Einheit zur Darstellung in dem Verhältnis der Einzelgemeinde zu ihrem Bischof[2]). Dadurch, daß sie ein unter Bischöfen und Presbytern verfaßtes und geeintes Gemeinwesen sind, sind die Christen eines Ortes eine Kirche, ein die Idee der Kirche darstellendes Ganzes[3]). — Noch ausführlicher spricht sich Hermas aus. Er beschreibt die Kirche als den herrlichen Bau Gottes, der auf Christus, dem altem, ewigen Felsen, erbaut, über Wassern, d. h. auf die Taufe gegründet, von dem Geiste Christi durchwaltet, aus den Gläubigen und Gerechten aller Zeiten, als aus lebendigen Steinen, besteht. In glänzender Schönheit, ein wohlgefügter Bau ohne Fugen und Risse, geschmückt mit allen christlichen Tugenden steht sie vor seinen Augen. Den eigentlichen Grundbau, die erste Schicht des Baues bilden die Apostel und die alten heimgegangenen Lehrer, die zweite die Väter des alten Bundes[4]) die dritte die gegenwärtig lebenden Gläubigen, in welche aus den zwölf Nationen der Welt die tauglichen Steine eingefügt werden, bis der Bau allmählich seine Vollendung erreicht[5]). So schaut sie Hermas im Gesicht. Es ist ihre Idee, die Kirche, wie sie nach dem ewigen

1) Smyrn, 1. Magn. 10. Ephes. 1. Trall. 11.

2) Zahn 438, Summa: „Es gibt für die Vorstellung des Ignatius, wie in der damaligen Wirklichkeit nur Einzelgemeinden ohne äußerliche Verbindung unter einander, aber auch eine ihrem Wesen nach unsichtbare, allgemeine Kirche, welche mehr ist als die Summe der Einzelgemeinden, weil sie über die irdische Sichtbarkeit übergreift.“

3) Von hier aus erklärt sich die Ansicht des Ig. von der Stellung des Bischofs zur Gem. und ihrer Unterordnung unter ihn; 440.

4) Sie gehörten Christi Kirche nicht an sich an, sondern erst nachdem sie die bis in's Reich der Toten gedrungene Predigt der Apostel vernommen und den Geist Christi empfangen haben, werden sie der Kirche eingefügt, Sim. IX, 3. 4. 15. 16. Daß ihrer Hermas hier gedenkt, erklärt sich aus dem visionären Charakter der Darstellung. S. Zahn a. a. O. 198—200.

5) S. Ritschl 291, Zahn 223 ff., Harnack z. sim. IX, 17. gegen Hilgenfelds Deutung auf die zwölf Stämme Israels.

Willen Gottes sein soll und annähernd ihren Anfängen nach war. Zugleich aber sieht er sie auch in ihrer empirischen Wirklichkeit — und da erblickt er an ihr viele angefressene, rissige, verdorbene Steine, Namenchristen, Unlautere, Halbe (*δίψυχοι*), Weltförmige, vom Glauben innerlich Abgefallene, die wieder aus dem Bau entfernt werden, obwohl sie meist auch durch Glaube und Taufe ihm einverleibt waren. Und diese Entfernung ist hier nicht als eine äußerliche, durch kirchliche Disciplin zu vollziehende gemeint, sondern als eine rein innerliche, auf Christi Urteil gegründete Ausscheidung. Es ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirklichkeit der Kirche, die jedoch in der bilderreichen Darstellung des Hirten auch wieder durcheinander fließen [1]). — Ähnlich, nur kürzer noch, bei Justin, der sie als das priesterliche Volk bezeichnet, welches, gereinigt durch Vergebung der Sünden, allerorten gottwohlgefällige Opfer darbringt (Dial. 117), oder auch als den Einen Leib des Herrn; „denn die an Christum Glaubenden sind wie Eine Seele und Eine Synagoge und Eine Gemeinde;" daher die Kirche in der Schrift wie eine Person angeredet und betrachtet werde [2]). Wie Ignatius, so unterscheidet auch Justin zwischen solchen, die nur dem Namen nach Christen sind, nicht in der That und Wahrheit [3]), eine Distinction, die, consequent verfolgt, auf eine innere und äußere Seite der Kirche führen würde; nur geht er diesem Gedanken nicht weiter nach. Aber die Häretiker betrachtet auch er und mit ihm Theophilus als außerhalb der Kirche stehend [4]). Die Sache also, die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, war von Anfang an vorhanden, und damit der Zug zu einer über die Einzelgemeinden hinausgehenden Verbindung zu einer greifbaren Zusammenfassung derselben. In dem lebhaften, gastlichen und schriftlichen Verkehr, der zwischen ihnen und zwischen einzelnen ihrer Bischöfe

---

1) Vis. III. Sim. VIII u. IX. — Vgl. zu Hermas und Ignatius auch Seeberg, d. Begriff d. christl. Kirche I, 6 ff. (1885).

2) Dial. 35. 39. Die Geistesgaben sind von den Juden auf die Christen übergegangen 42. 63. 116: *ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος τοῦ θεοῦ* sind die Christen. 119. 123. 135: *Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος*. Apol., I, 16 mit Berufung auf Mt. 7, 21 f. Vgl. Melito (Eus. IV, 26, 5): *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος*.

3) Justin a. a. O.

4) Apol. I, 26. 58. Th. ad Autol. II, 14. Die Kirche gleicht mit ihren Lehrstühlen der Wahrheit sicheren Inselhäfen, dahin man sich retten kann aus der sturmbewegten Welt.

stattfand, suchte er zunächst seine Befriedigung. Es war der natür-Drang der vorhandenen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, der sich darin bethätigte. Dazu walteten die Apostel im weitern Sinn d. h. Evangelisten (Did. 11. Orig. c. Cels. III, 9. Eus. III, 37) und die Propheten ihres Amtes im Dienst der ganzen Kirche ohne Beschränkung auf eine bestimmte Gemeinde. Als eine große christliche Bruderschaft wußte sich die Kirche; Leid und Freud, religiös-sittlicher Wohlstand und Gebrechen eines Gliedes war aller gemeinsame Angelegenheit. Aus diesem Bewußtsein heraus sind alle Schriften der sog. apost. Väter geboren.

Aber gegenüber den zahlreichen, zerfahrenen und zwiespältigen Sekten der Judaisten und Gnostiker und der von daher drohenden Gefahr der Zersplitterung mußte sich der der Kirche eingeborene Zug nach Zusammenfassung notwendig verstärken; das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses auf einer festen gemeinsamen Basis und damit eines Abschlusses gegen jene Häresien machte sich unabweisbar geltend; die Erhaltung des einheitlichen Fortbestandes der Kirche forderte ihn mit Notwendigkeit. Wo fand sich diese Basis? Sie brauchte nicht erst gefunden zu werden, sie lag von vorn herein in dem Gemeinglauben der christlichen Kirche, der sich auf die apostolische Verkündigung durch Wort und Schrift gründete. „Was das Siegel apostolischen Ursprungs hat, dem kommt göttliche Wahrheit und Auctorität zu.“ — Dies war von Anbeginn an kirchlicher Grundsatz. Jetzt trat derselbe klar ins Bewußtsein und gelangte zu nachdrücklicher Betonung. Aber welches war die echte ursprüngliche Lehre der Apostel? Durch ihre Schriften redeten die Apostel fortdauernd in der Christenheit. Die maßgebende Bedeutung dieses apostolischen Schrifttums ward nun voll erkannt. Doch auch mit der Berufung auf die h. Schriften ließ sich jenen Gegnern gegenüber die Frage nicht entscheiden, weil sie einen Teil derselben verwarfen, und bezüglich der andern der kirchlichen Auslegung ihre eigene willkürliche entgegenstellten [1]). Aber auch entgegen der kirchlichen Überlieferung beriefen sich jene Irrlehrer auf geheime Traditionen, die sie für apostolische ausgaben und als Wahrheit geltend machten. So war denn die einfache Antwort die: Was die Apostel gelehrt, das lasse, sich am sichersten aus den von ihnen selbst gestifteten Gemeinden,

1) Tert. de praescr. 17: Ista haeresis non recipit quasdam scripturas et si quas recipit, non integras etc.

den sogenannten Muttergemeinden (ecclesiae apostolicae, eccl. matrices) entnehmen. Hier, wo, wie Tertullian sich ausdrückt, „noch jetzt ihre Lehrstühle stehen, wo noch die Urschrift ihrer Sendschreiben gelesen wird, wo ihre Stimme noch nachtönt und ihr Zeugnis als ein heiliges Vermächtnis treu und unverfälscht bewahrt wird", hier ist, wenn irgendwo, die den Aposteln gewordene, göttliche Offenbarung zu finden; und was mit ihr übereinstimmt — das und nur das muß Wahrheit sein [1]). Auf die in ihnen schriftlich und mündlich niedergelegte und von ihnen mittelst der Bischöfe überlieferte Lehre war man deshalb allseitig zurückgegangen (communicare cum ecclesiis apostolicis), im Abendland vornehmlich auf die römische angeblich von Petrus und Paulus gegründete Kirche. Bildete doch den Kern der Tradition die Glaubensregel und eben diese hatten die apostolischen Kirchen durch ihre amtlichen Organe in der Taufe überliefert. Weil aber diese Glaubensregel speziell das Taufbekenntnis der römischen Kirche war, so mußte die Übereinstimmung mit dieser Kirche die Bürgschaft sein für den Besitz der Wahrheit (Iren. III, 3, 1 [2]), Tert. de praescr. 20). Gerade die

1) Tertull. de praescr. h. 36 vgl. 20. 21: si dominus Iesus Christus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam quos Christus instituit (Matth. 11, 27). Quid praedicaverint apostoli et quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, quam per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt, voce, quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat, omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei (den Quellen und Anfangspunkten des Glaubens) conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit — — reliquam vero omnem doctrinam de mendacio esse praeiudicandam. Mit jenem postea will übrigens Tertullian die apostolischen Schriften nicht, wie Baur D. Gesch. 1, 336 sagt, als das „nur Zufällige und Untergeordnete", sondern als der Zeit nach Spätere bezeichnen. Vgl. c. 13.

2) Zur Überführung jeder Irrlehre genügt der Hinweis auf eam quam habet (die röm. Kirche) ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos. In ihr hat die ganze gläubige Christenheit die apostolische Tradition immer bewahrt, darum muß mit ihr von wegen ihrer potentior principalitas die ganze Kirche, d. h. die Gläubigen an jedem Ort, übereinstimmen. Vgl. Harnack in Hatch Gesellschaftsverfassung S. 157: „Soferne sie mit der in Rom so streng bewahrten apostolischen Tradition stimmen, bilden alle Kirchen — so dürfen wir

Einheit dieses Bekenntnisses im Gegensatz zu der Vielheit und Zerfahrenheit der häretischen Parteien constatirt Irenäus mit Freuden: „Wie verschieden auch in der Welt die Sprachen seien, der Inhalt der Überlieferung ist ein und derselbe, und weder die in Germanien gegründeten Kirchen haben einen andern Glauben oder eine andere Überlieferung, noch die in Spanien, Iberien, Gallien, noch die im Morgenland, Ägypten u. s. w., sondern wie die Sonne Gottes in der ganzen Welt eine und dieselbe, so scheinet auch die Verkündigung der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen, die „da wollen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen", I, 9, 5. I, 10, 2. vgl. III, 19, 24. V, 20, 1: Ecclesiae praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur [1]). Diesen Consensus hielt man den Häretikern entgegen, nicht blos von Seiten der genannten abendländischen Kirchenlehrer, auch die griechischen, wie Justin d. M., auch die alexandrinischen machten ihn geltend. Wir, sagt Clemens A., haben an der kirchlichen Paradosis das Kriterium des Wahren und Falschen (*κανὼν ἀληθείας*), den wir der subjectiven Willkür der Häretiker entgegensetzen; wir halten den Consensus in den höchsten und wichtigsten Wahrheiten fest, während jene, die Gnostiker, ihn verlassend, straucheln und irren [2]). Und indem sich so die Kirche ihnen gegenüber einerseits in ihrer Glaubenseinheit erfaßte, andrerseits sich mit dieser auf ihren Ursprung zurückbezog, setzte sie sich selbst als die katholische. —

Apostolicität, Universalität und Einheit (die innere des Glaubens und die äußere des Bekenntnisses) sind die charakteristischen Merk-

im Sinne des Irenäus mit Tertullian ergänzen — die eine, apostolisch-katholische Kirche, sind sie selbst apostolisch." — Daher die entscheidende Bedeutung, welche Tert. adv. Prax. 1 den litterae pacis des röm. Bischofs beimißt.

1) Das Bekenntnis begründet die Einheit der Kirche Tert. adv. Mrc. IV, 5 apud universas (scil. ecclesias), quae illis (ecclesiis apostolicis) de societate sacramenti confoederantur; ebenso scheidet es die Häretiker aus, de praescr. 32: nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scil. ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolici.

2) Strom VII, 15 (Potter 867): *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ* (die Häretiker) *παραβαίνουσι*, vgl. VII, 7 (854). VII, 16. Ihr Abfall kommt daher, daß sie nicht festhalten *τὴν ἐκκλ. παράδοσιν*. Noch bestimmter Origenes.

male des Katholischen. In der Einheit dieser drei Momente betrachtet und bekennt sich die Kirche in ihrer Gesamtheit als den Einen bis auf Christus zurückreichenden Strom des ächten Christentums: „Alle Gemeinden zusammen bilden, indem sie die ursprüngliche Lehre festhalten, welche sie von den Mutterkirchen empfangen haben, mit denselben die Eine apostolische Kirche (itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes; sic omnes prima et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem[1]) communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseseratio hospitalitatis; lauter Rechte, die in nichts anderem gründen, als in der gleichen Überlieferung desselben Fahneneides (Tert. de praescr. 20[1]); — sie weiß und bekennt sich als die Trägerin der Heilswahrheit, als die Erbin und Bewahrerin der apostolischen Hinterlassenschaft: „Mein ist, spricht sie mit Tertullian, mein ist der Besitz von Alters her, ich habe die sichern Dokumente von den ursprünglichen Eigentümern selbst (origines firmas ab ipsis autoribus, quorum fuit res). Ich bin der Erbe der Apostel. Wie sie es in ihrem Testamente verfügt, wie sie es mir auf Glauben anvertraut, wie sie es zugeschworen, so halte ich es" [2]). Um diese Eine alte doctrina apostolica her schließt sie sich als ein Organismus zusammen und schließt eben damit was derselben widerspricht von sich aus. So bildet sich die Grenzscheide gegen die häretischen Sekten, den Boden für die gesunde geschichtliche Continuität des Christentums und stellt sich in dieser Eigenschaft auch nach Außen hin verfassungsmäßig dar. Dies ist die Genesis und der Sinn der „katholischen" Kirche, wie wir sie bei Irenäus und den großen Kirchenlehrern des dritten Jahrhunderts finden.

Wir begegnen ihr da noch im lebendigen Vollzug ihres Abschlusses. Denn allerdings (wir wiederholen es) verhält es sich nicht so, als ob sich die Kirche jetzt erst aus einem Conglomerat differenter Richtungen heraus zur Glaubenseinheit hindurchgedrungen hätte, — diese Einheit war von Anfang an vorhanden und trat nur aus ihrer Innerlichkeit in greifbare Objectivität, aus ihrer ursprünglich fließenderen Form in eine festere Gestalt heraus. Auch so verhält es sich nicht, als ob diese Consolidierung das Resultat

1) Clemens Al. St. VII, 17: *φανερὸν . . μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν.*

2) de pr. h. 37, vgl. Iren. III. 4, 1: Tantae etc.

eines Compromisses zwischen Petrinern und Paulinern gewesen wäre [1]); sie vollzog sich von Innen heraus allmählich unter den bezeichneten Verhältnissen und Gefahren.

Einen sehr bedeutenden Faktor bildete dabei die Geschichte der Verfassung: die Erhebung des Einzelbischofs über die Presbyter und die Fortbildung des Episkopates vom Gemeindeamt zum Kirchenamt, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erfolgte [2]) Bei Irenäus erscheint zwar noch nicht die Gesamtkirche, sondern die Einzelgemeinde den Bischöfen übergeben (IV, 33, 8. V, 20, 1), aber doch erblickt auch er schon in ihnen die Amtsnachfolger der Apostel (ii apud quos est ea quae ab apostolis successio), in ihrer Succession die legitime Continuität des apostolischen Lehramtes (quos successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes III, 3, 1), die Inhaber des Gemeinderegimentes (quibus etiam ipsas ecclesias committebant, ib). In ihrer Gesamtheit werden sie nun die Repräsentanten der Kirche. Allerdings noch nicht in dem späteren, exclusiven Sinn: Amt und Gemeinde zusammen constituirten nach der herrschenden Anschauung die Kirche — die Bischöfe aber die Centralpunkte, die sich selbst wieder zu einem Organismus zusammenschlossen und eben damit die Einzelgemeinden zu einem gegliederten Ganzen mit einander verbanden. Die Spuren einer darauf gerichteten Thätigkeit gewahren wir in den Reisen des Bischof Polykarp († 155) und des Hegesipp zu Aniket nach Rom [3]), besonders aber von Anfang an in den Bemühungen der römischen Bischöfe und Gemeinden (Iren. III. 3, 3). Etwas später ums J. 178 schrieb der Korinthische Bischof Dionysius eine ganze Reihe „Katholischer Briefe" an die Gemeinden in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Kreta, Pontus, Rom (Euseb. IV, 23), um dieselbe Zeit

---

1) Niedner a. a. O. 211: „Erst neuerliche Fiktion ist, daß die „katholische Kirche nur als endliches Zusammentreten der Petriner und Pauliner um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sei (Baur, Credner). Gleich verkehrt würde es auch sein zu bezweifeln entweder das Dasein oder die Unvollständigkeit des Daseins der „kathol. Kirche" vom apostolischen Anfang an.

2) S. d. Beil. im Anhang.

3) Wenn Polykarp an die Philipper schreibt: *ἀπολείποντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προδοθέντα λόγον ἐπιστρέφωμεν*, so enthalten diese Worte recht eigentlich den treibenden Gedanken, aus welchem die Entstehung der „katholischen" Kirche hervorgegangen ist, Credner, Gesch. d. n. tstl. Kanon S. 74.

wirkte Theophilus von Antiochia in gleichem Sinne (a. a. O. 24), wozu dann alsbald noch die Sitte der Circularbriefe und das Institut der Synoden hinzukam (Eus. V, 16, 10. 19, 3. 4). Den Nachweis dieser Vorgänge und ihrer Bedeutung überlassen wir, weil außerhalb unserer Aufgabe liegend, der Kirchengeschichte [1]). Man kann die Ausbildung der Verfassung die äußere Form nennen, in der sich die Bildung der altkatholischen Kirche vollbrachte, aber das innere Motiv lag doch in der Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft, das treibende Prinzip in dem Bewußtsein der vorhandenen Glaubensgemeinschaft [2]).

So dürfen wir denn (mit Baur) sagen: die Kirche war von Anfang an die katholische und ist es geworden, indem sie ihrer innern Einheit auch nach außen hin einen Ausdruck gab. Und die Lehre von ihr hat sich dadurch gebildet, daß das, was sie geworden war, begrifflich aufgefaßt und ausgesprochen wurde.

Bei dieser Fassung der Kirche als der katholischen kam nun der Unterschied zwischen der innern und äußern Seite, zwischen Wesen und Erscheinung kaum in Betracht. Die sichtbare im Bekenntnis geeinte verfaßte Kirche erachtete sich selbst für die Darstellung der Einen christlichen Gemeinschaft; ausschließlich erachtete sie sich dafür, den Geistesbesitz, und damit auch die Gerechtigkeit, gebunden an die Zugehörigkeit zu ihr. Der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube drohte daher mit dem zwischen Orthodoxie und Häresie zusammen zu fallen: si haeretici sunt, christiani esse non possunt. Nur hin und wieder bemerkt man eine Andeutung tieferer Unterscheidung. So wenn Clemens A. Str. VII, 5 sagt, er nenne die Kirche nicht den Ort der Zusammenkunft, sondern die Versammlung der Erwählten, oder wenn er der „irdischen" Kirche (ἐπίγειος) die

1) S. Baur a. a. O 261. Ritschl. 345. Hasse Vorles. über die K.-Gesch. 2. Aufl. S. 25, wo auch die Literatur.

2) Bei Ignatius ist dies von selbst klar, s. Zahn S 295 ff. Ebenso ist dem Irenäus der Hauptpunkt, um dessen willen er so großes Gewicht auf den Episkopat und dessen Succession legt, immer die Bewahrung der Einheit des Glaubens und die Continuität der apostol. Lehrtradition z. B. I, 10 IV, 26, 2–5. V, 20. Ebenso Tertull. de praescr. 20, de virg. vel. c. 2. Clem. Al. Str. V, 6. VII, 17. Orig. Hom. in Genes. II, 3. — Vgl bes Zahn, Glaubensreg. u. Taufbek. S. 305 ff. Auch Seeberg S. 17 ff. erkennt richtig die Hochschätzung des Episkopats für den Wahrheitsbesitz als einen Hilfsgedanken, entsprechend dem historischen Verdienst desselben.

vollkommene „himmlische" entgegenstellt, von welcher jene nur ein schwaches Abbild sei, IV, c. 8 (vgl. VI, 14 die ἀνωτάτη ἐκκλ. und VII, 11 die πνευματικὴ ἐκκλ., die rechte Kirche der wahrhaft Frommen). Oder wenn Origenes zwischen der „eigentlichen" Kirche (ἡ κυρίως ἐκκλησία) und der äußern empirischen Gestalt derselben also unterscheidet: Jene ist „die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen, die vom Himmel bis auf die Erde herniederreicht, der Leib des Herrn, von seinem Geiste durchwaltet, — die Braut Christi, die keinen Flecken noch Makel hat. Die wahrhaft glauben, sind ihre Glieder. Sie ist das obere Jerusalem, zu welchem Niemand hinansteigt und in welches Niemand eingeht, wer irdisch gesinnt ist, dessen Bürger nur der sein kann, welcher einen edleren Sinn und jene geistige Sehkraft hat, die das Unsichtbare wahrnimmt. Das ist die Kirche, außer welcher kein Heil ist, die wahre, aus den Fluten rettende Arche"; während die äußere empirische Kirchengemeinschaft auch faule Fische in sich begreift, schlechte Glieder, die durch die kirchliche Disciplin auszuscheiden sind[1]). Auch bei Tertullian findet sich in der montanistischen Schrift de pudic. 21 eine ähnliche Unterscheidung: Das Wesen der Kirche ist der in ihr wohnende Geist selbst, daher der Geistesbesitz die Kirchengliedschaft und das Recht in der Kirche begründet. „Die Kirche ist es, welche Sünden vergibt, aber die

1) Hptst. de orat. c. (p. 164 Lommatzsch) 26 (199); Homil. in Cant. I (308): eccl. coetus omnium sanctorum; tom. 14 in Lev. 3 über ungerechte Excommunicirte: Ita fit ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri; c. Cels. VI, 48: „Die Schrift lehrt uns, daß die ganze Kirche Gottes der Leib Jesu Christi sei, der durch den Sohn Gottes durchwaltet und beseelt wird, und daß alle Gläubigen Glieder dieses Leibes und Teile dieses Ganzen sind; denn wie die Seele den Leib bewegt und belebt, der seiner Natur nach die Kraft der Bewegung nicht in sich selbst hat, so der Logos den ganzen Leib der Kirche". Vgl. den gz. Abschnitt III, c. 60—70. — Zu Mtth. 16, 18 bemerkt Origenes, daß das Wort des Herrn: „du bist Petrus" von jedem gelte, der von Gott erleuchtet bekenne: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; denn Fels (πέτρα) ist jeder (geistliche) Jünger Christi. In jedem, in welchem jener Verein von Lehren, Werken und Gedanken ist, die mit einander die Vollendung ausmachen, ist die Kirche, die Gott erbaut hat.. Die unreine befleckte Seele ist weder ein Fels, noch eine Kirche, noch ein Teil derselben. Im flgd. erklärt sich dann Orig. sehr bestimmt gegen einen Vorzug Petri vor den übrigen Aposteln; in Matth. XIV u. XII, c. 10 (p. 147) — 12. Redepenning I. 352 f., Hackenschmidt, d. Anfänge d. kath. Kirchenbegriffs S. 148.

Kirche ist der Geist durch den geistlichen Menschen, nicht der Complex der Bischöfe" (non ecclesia numerus episcoporum). — Im Allgemeinen bezog man jedoch auf diese sichtbare, bischöflich verfaßte und geleitete Kirchengemeinschaft alle die oben genannten Prädikate: die Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität, auch, obwohl seltner, das der Heiligkeit; von ihr galt jener Grundsatz des Irenäus III. 24, 1: ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas; sie hieß die Grundveste der Wahrheit, die Thüre zum Leben, die Pflanzung des Paradieses, die Arche, welche mittelst der Taufe die ihr Angehörigen rettet, gleichsam der heilige Leib der Trinität; außer ihr keine Wahrheit, kein Heil kein Christus: Spiritus sancti non sunt participes, qui non currunt ad ecclesiam[1]). Die Häretiker sind draußen in der Finsternis in der Nacht, im Tode, sie sind keine Pflanzung des Vaters, sondern Werkzeuge der bösen Geister: wer ihnen folgt, schließt sich selbst von dem Reiche Gottes aus[2]). — Selbst diejenigen Kirchenlehrer, welche die eigentliche und empirische Kirche unterscheiden, betrachten doch die Zugehörigkeit zu dieser und die Teilnahme an ihrem Bekenntnis als die absolute Bedingung der Zugehörigkeit zu jener und stimmen insofern dem allgemeinen Grundsatz bei: extra eccles. catholicam nulla salus[3]).

Sprach sich nun gleich in dieser Betonung der Kirche das Bewußtsein aus, wie Heil und Gerechtigkeit durchaus in einer Gottes-

1) Ignat. ad Eph. 5. Iren. III. 4, 1: Tantae igitur ostensiones (Zeugnisse der Apostel und der K.V) cum sint, non oportet quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere; cum apostoli in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis; uti omnis ex ea sumet potum vitae. Haec enim est vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Tert. de bapt. 15. Clem. Str. VII, 17. Orig. hom. III in Ios. c. 5: nemo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est, extra ecclesiam, nemo salvatur.

2) Ueber die Häretiker vgl. Ignat. Phil. 3. Smyrn. 4. Trall. 11. Justin Apol. I, 26. Iren. IV. 26, 2. Tertull. de bapt. 15: non idem Deus est nobis et illis (haereticis), nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus; de praescr. 37: si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt. Clem. Al. Str. VII, 27.

3) Orig. in ep. ad. Tit. Frgm. schließt Alle aus, die der regula fidei zuwider lehren. Vgl. Rothe 588. 618.

that gründen, so lag bei solcher Gleichsetzung der inneren und äußern Seite der Kirche die Gefahr einer Veräußerlichung nur zu nahe. Und diese Gefahr drohte noch von einer andern Seite. Wir bemerken nämlich gleichzeitig, daß ein gewisser gesetzlicher Zug, wie er der apostolischen Zeit noch ferne lag, in der Kirche sich ansetzt. Dieser gesetzliche Zug prägte sich in der ganzen Auffassung des Christentums aus. Es wird schon von einigen apostolischen V., von Justin und sodann von den großen Kirchenlehrern des 2. u. 3. Jahrhunderts, auch von Irenäus, unter den Gesichtspunkt eines neuen Gesetzes (nova lex) gestellt, und sein Verhältnis zum alten Testament als das einer zwiefachen legisdatio bezeichnet[1]). Das hat nun an sich noch nicht den unevangelischen Sinn, welchen Neuere, auch Ritschl (313) und Pfleiderer (Paulinismus S. 390 ff.), darin finden. Der Ton liegt nicht auf „Gesetz", sondern auf neu. So namentlich bei Barnabas[2]). Bei Justin allerdings gelangt der Begriff „neues Gesetz" zur Ausprägung. Auch er meint damit die Lehre Jesu als erlösendes Evangelium und auch von ihm wird dieses neue Gesetz ausdrücklich mit Beziehung auf prophetische Stellen (Jes. 2, 3. Jerem. 33, 31—32. Ezech. 11, 19) als ein durch den heiligen Geist in die Herzen geschriebenes, sein wesentlicher Inhalt als die Liebe, ja als Christus selbst bezeichnet: „das Gesetz vom Sinai ist veraltet und beschränkt sich blos auf die Juden, das neue ist für Alle, zum neuen und ewigen Gesetze ist uns Christus gegeben"[3]). Aber einen Vorzug vor dem alttestamentlichen hat dies neue Gesetz nur darin, daß jenes blos dem jüdischen Volk, dieses der ganzen Menschheit gilt, jenes äußerliche Satzungen, dieses sittliche Forderungen enthält. Jene Satzungen waren nur zeitweilig den Juden wegen ihrer Herzenshärtigkeit gegeben (dial. 46. 30), das neue Gesetz befiehlt, was seinem Wesen nach zur Gerechtigkeit gehört (vgl. ob. S. 89), die

1) Justin dial. 11. Iren. III. 10, 5. nova libertatis dispositio (*διαθήκη*). IV. 12, 4. IV. 16, 5. Tert. adv. Iud. c. 3: lex nova — testamentum novum, c. 6: aeternae vitae possessio non per Moysen i. e. per legis disciplinam, sed per Iesum i. e per novae legis gratiam. Clem. Paed. I. 7, 58. 59.

2) Vgl. v. Engelhardt S. 381 f. Auch zu Justin s. S. 194.

3) Justin dial. c. 11: *αἰώνιος ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα οὐκ ἐντολή.* Eben so sagen Barnabas c. 4, Hermas Simil. VIII, 3. XII, 4. Iren. IV. 12, 1—4.

immer und bei allen nur die gleiche sein kann, daher auch von Anfang an vorhanden war (dial. 44 f.). Die Erkenntnis Gottes, der Glaube an Christum, seine Lehre und seine Verheißung von Lohn und Strafe und die Waschung durch sein Blut (dial. 44. 111) werden hier zu Voraussetzungen der Gerechtigkeit, daher vervollständigt dies neue Gesetz im Wesentlichen die natürliche Gotteserkenntnis, mehrt das natürliche sittliche Vermögen und macht durch seine Einfachheit und Kürze die Gerechtigkeit allen zugänglich (dial. 105). — Bei Irenäus tritt dieser gesetzliche Zug minder scharf hervor. Auch ihm ist das Evangelium ein neues Gesetz. Aber er stellt dasselbe ausdrücklich als das Gesetz der Freiheit dem alten, als dem Gesetz der Knechtschaft mit großem Nachdruck entgegen: maior est legisdatio quae in libertatem, quam quae data est in servitutem. Es hat diese aufgehoben und jene promulgiert (IV, 9, 2). Es ist der Frieden stiftende Bund und das lebendig machende Gesetz. Gerade Irenäus betrachtet das Christentum als Neuschöpfung und Wiederbringung des Menschen zu seiner ursprünglichen, göttlichen Bestimmung, die novitas als den wesentlichen Charakterzug desselben: Christus omnem novitatem attulit, seipsum offerens[1]). Ja während auch die Propheten den Herrn nur verkündigten, brachten die Apostel die frohe Botschaft vom Vater, der zwar das Gesetz gegeben und nach Verdienst straft, aber umsonst sein Heil schenkt (IV, 35, 5. 6). Dennoch macht auch Irenäus zwischen dem alten und neuen Gesetz den nur quantitativen Unterschied einer niedern und höhern Stufe der sittlichen Vollkommenheit. Das „Mehr" der christlichen Gerechtigkeit zufolge der Erweiterung und Vertiefung (extentio, augmentum) des Gesetzes besteht in der Enthüllung des eigentlichen Kerns des Gesetzes, der Gesinnung, der Liebe, bei Aufhebung der blos äußerlichen Satzungen (Beschneidung, Sabbat), teils in der größeren Freiheit des Liebesgehorsams, zu der uns Christus befreit hat, aber auch eines höhern Maßes der Untergebung und der Furcht[2]). Neben den

1) IV. 34, 4. c. 13. 2. III. 17, 1.

2) A. a. O. IV. c. 12. c. 16. IV. 9, 1 u. 2 setzt er beide auf Eine Linie, eiusdem sunt substantiae, sie unterscheiden sich nur wie lumen a lumine et gratia a gratia, und durch ein geringeres oder höheres Maß derselben. IV, 13, 1: Quid autem erat plus (nämlich Mt. 5, 20)? Primo quidem non tantum in patrem, sed et in filium eius manifestatum credere. Post deinde, non solum dicere, sed et facere; et non tantum abstinere a malis operibus, sed etiam a concupiscentiis eorum.

Glauben tritt der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote als Bedingung der Seligkeit[1]). Er spricht wiederholt die Ansicht aus, daß die Patriarchen durch das alte natürliche Gesetz, das sie im Herzen geschrieben in sich trugen (naturalia et communia legis) gerechtfertigt worden seien (IV, 13. IV, 16, 3); in Werken wie im Glauben ist der Mensch freien Willens (IV, 37). Doch ist nicht blos Gesetzgebung das Werk Christi, er hat vielmehr die Menschen zur Einheit mit Gott zurückgeführt (IV, 13, 1), und daß nur die Kirche die Stätte der Liebe zu Gott (IV, 33, 9) zeigt diese als Wirkung des Geistes. — Tertullian kennt bei seiner Verteidigung der Einheit beider Testamente gegen Marcion wohl auch den diametralen Unterschied beider: in lege maledictio, in fide benedictio, dort das Joch der Knechtschaft, hier die Annahme zur Gotteskindschaft (V, 3, 4). Aber selbst in seiner Wiedergabe der Glaubensregel de praescr. 13 sagt er: Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum. Gesetzeserfüllung war es von je, was den Menschen Gott angenehm machte[2]); und aller Fortschritt der Heilsoffenbarung ist Erweiterung des Gesetzes[3]). Daß die Erfüllung seiner Forderungen ein Gnadengeschenk Gottes, war damit nicht ausgeschlossen[4]). Clemens sagt zwar schärfer unterscheidend von dem alten Gesetz, daß es durch die Furcht erzogen habe, vom neuen, daß es die Furcht in Liebe verwandle, betrachtet dann aber doch beide als die zwei Stufen der göttlichen Menschenerziehung[5]). So sehr

---

1) Iren. IV. 6, 5: credere Deo est facere eius voluntatem. IV. 28, 2: qui salvantur sunt hi, qui diligunt Deum, et sequuntur Verbum Dei, . . 3: qui credunt Deo et eam, quae est erga illum, dilectionem custodierunt. Im ff. credere Deo, obedire, custodire — als Bedingung des Heils. IV. 12, 3: praecepta (dilectionis) sine quibus salvari non est.

2) Tert. adv. Iud. 2: Unde Noë (and. Lesart: Moses) iustus inventus, si non illi naturalis legis iustitia praecedebat? unde Abraham amicus Dei deputatus, si non de antiquitate et iustitia legis naturalis?

3) De idol. 2. 24, paen. 3. pat. 6. 13, cult. fem. II, 2. 13, orat. 22: nostra lex ampliata atque suppleta, ad ux. I, 2 die Stufenfolge: Adam et Eva, patriarchae, lex, dominus, apostolus in extremitatibus saeculi; de mon 14.

4) De paen. 3, cult. fem. II, 1. 10, pat. 1: je vollkommener eine Tugend ist, desto mehr ist sie Gottes Werk. Vgl. die kleinas. Montanisten bei Eus. V, 16, 20, Felicitas in Pass. Perp. 15, 13 und Pass. Felic. 1. Auch acta Iustini 3: Deo dante Christianus sum.

5) S. Ritschl 320.

man daher etwa gegen den Montanismus die Freiheit des Christen vom Gesetz hervorzuheben und vor dem Galatisiren zu warnen verstand[1]), selbst wußte man doch nicht das Evangelium wirklich als solches zu erkennen. Dies ist das Eine.

Auf der andern Seite wird die regula fidei mit demselben Nachdruck betont und als objectives Prinzip, als Glaubens- und Lehrnorm geltend gemacht; sie erhält seit Tertullian die Bedeutung eines Glaubensgesetzes (s. oben).

So standen also beide Gesichtspunkte: das Christentum ein neues Gesetz — und der christliche Gemeinglaube eine regula normativa neben einander. Und gerade dieses äußerliche Nebeneinander bedingte jenen gesetzlichen Zug, der sich nicht nur in einzelnen Stellen sondern in dem ganzen Tenor der angeführten Schriften ausprägt.

Die Erklärung dieser folgenreichen Erscheinung bietet weder der Gegensatz zur heidnischen Zuchtlosigkeit noch der zum gnostischen Antinomismus. Vielmehr fehlt der nachapostolischen Kirche das volle Verständnis des centralen Punktes im Christentum, nämlich der Rechtfertigung aus Gnaden durch den persönlichen Glauben, und was damit unmittelbar zusammenhängt, des organischen Verhältnisses von Leben und Lehre, Glaube und Bekenntnis einerseits („ich glaube, darum rede ich"), und andererseits des Verhältnisses von Glauben und Leben, von göttlicher sündenvergebender Liebe und von menschlicher werkthätiger Gegenliebe; ferner des Verhältnisses von Freiheit und Gebundenheit, Bedingtheit und Unbedingtheit. Nicht als ob die Sache selbst gefehlt hätte, — die erleuchtende und erneuernde Kraft der Gnade lebte von Anfang in der Kirche; aber zur begrifflichen Erfassung dieser dem natürlichen Denken so durchaus widersprechenden Momente und zu einer demgemäßen Gestaltung ihres Verständnisses vom Wesen des Christentums vermochte sie noch nicht zu gelangen. Es ist in der That auffällig, wie wenig Verständnis gerade der paulinischen Lehrform, in welcher die dialektische Vermittlung für diese Momente liegt, sich in jener Zeit vorfindet. In diesem Mangel vornehmlich hat es seinen Grund, daß jene beiden Gesichtspunkte neben einander stehen blieben, und, weil unvermittelt, in eine gesetzliche Stellung gerieten: daß die Glaubensregel als Glaubensgesetz, das christliche Glaubensleben als Gesetzesgehorsam gefaßt wurde. [Die Gerechtigkeit des

---

1) Vgl. Bonwetsch, Gesch. d. Montanismus S. 163. 189.

Menschen bemißt sich dann nach seiner Leistung. Die Erlösung aber wird zu einer Vervollständigung der Schöpfung, nämlich Mitteilung einer vollkommeneren Erkenntnis Gottes und seines Willens d. h. der Forderungen, welche er an den Menschen stellt und des Lohnes, welchen er dem Gehorsamen verheißt[1]). Das Vermögen zum Thun dieses Willens besitzt bei gehöriger Belehrung auch der gefallene Mensch. — Dabei bleibt Grundvoraussetzung, daß wahre Gerechtigkeit nur im Christentum vorhanden ist (Tert. apol. 45 f. paen. 3. pud. 1). Nur durch Sündenvergebung wird man vor Gott gereinigt; aber selbst diese Sündenvergebung wird wieder vermischt mit der Besserung des Menschen durch Sinnesänderung[2]), die Taufe ist Verpflichtung zu sündlosem Wandel (Just. dial. 44, Tert. bapt. 18). Der Christ bedarf zwar andauernd göttlicher Vergebung (für die delicta cotidianae incursionis, Tert. pud. 19), aber für wirkliche in die Augen fallende Sünden nach der Taufe müssen besondere Bußakte, gleichsam zur Ergänzung des Glaubens eintreten.]

Hier ist eine der Wurzeln des mittelalterlichen Katholicismus. Erst die Reformation hat ihn im Prinzip überwunden mit ihrem Grundsatz von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben.

Nur war — dies muß zur Abwehr eines Mißverständnisses hinzugefügt werden — die Gefahr dieser Veräußerlichung der Kirche erst im Anzug begriffen. Die Tradition bewahrte in eben jener regula fidei, die ihr zu einem Glaubensgesetze wurde in fester Form das Bekenntnis zu den grundlegenden Heilsthatsachen, welche der Kirche ihren christlichen Charakter sicherten im Gegensatz zu den grundstürzenden Irrtümern der gleichzeitigen Häresien, wie auch bei den Gefahren, welche ihr von ihrem eigenen mangelhaften evangelischen Verständnis drohten. Aber auch die nächsten Träger der Tradition, die Bischöfe, fühlten sich noch nicht

1) v. Engelh. 260 über Justin: „Der Weg, auf welchem die Menschheit aus Irrtum und Sünde zu Gott kommt und des zeitlichen und ewigen Heils teilhaftig wird, bleibt unter allen Umständen derselbe. Gott gibt sich zu erkennen, befiehlt, verheißt Lohn und Strafe; der Mensch erkennt und glaubt, befolgt die Gebote und hofft auf den Lohn. So war es im Heidentum, soweit es sich vom Götzendienst losgemacht hatte; so war es im Judentum, soweit es den eigentlichen Kern des mosaischen Gesetzes erkannt hatte, so ist es im Christentum".

2) Ueber Justin vgl. v. Engelh. 192. Tert. paen. 6: Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus. Ebenso Hippol. can. 19, 3. Vgl. auch die Parallelisirung von Martyrium und Taufe.

als Herren der Gemeinden, sondern als die berufenen Vertreter des kirchlichen Gemeindeglaubens; einige unter ihnen waren durch Beziehungen zu Apostelschülern zur Bewahrung apostolischer Lehre besonders befähigt. Noch einte das Bekenntnis die Kirche, nicht der Episkopat. In ihrem Cultus waltete das Wort[1], und in ihren Gebeten und Hymnen gab sie ihrem Gegründetsein in der Gnadenoffenbarung Gottes in Christo reichen und klaren Ausdruck[2]. Was endlich das christlich-kirchliche Leben betrifft, so zeichnete es sich noch immer durch Glaubens-Bekenntnistreue, sittliche Reinheit und werkthätige Bruderliebe aus[3]. So einfach der Glaube der Glieder war, einen äußerlichen Traditionsglauben kann man ihn so wenig nennen, als ihre Sittlichkeit ein äußerliches Gesetztum. Noch war das Feuer der ersten Liebe nicht erloschen, noch trug die Kirche ein weißes Kleid mit den Rosen des Martyriums geschmückt. Grobe Sünden und ärgerliche Auswüchse, an denen es allerdings nicht fehlte, schnitt die Strenge der kirchlichen Disciplin ab. Die Identificirung ihrer äußern und innern Seite war also, im großen Ganzen angesehen, keine Unwahrheit, der Name fideles et sancti kein bloßer Titel. Dazu kommt die Erwartung der nahen Zukunft ihres Herrn. Auf sie war Blick und Hoffnung der Christenheit gerichtet[4]. Und selbst als der Glaube an ihre Nähe zurücktrat, wiegte man sich doch nicht mit Hoffnungen auf weltliche Gestaltung und Macht der Kirche, sondern man rüstete sich zum erneuten Kampf mit den Mächten des Heidentums und gewärtigte den Ausbruch weiterer Verfolgungen. Den Inhalt der Hoffnung aber bildete im Glauben der Gemeinde

---

1) Vgl. die Schilderungen der Apologeten Iustin apol. I, 66. Tert. apol. 39, u. d. Bedeutung, welche die Didache den Lehrern des Worts: Aposteln, Propheten, Lehrern als den eigentlich Geehrten in der Christenheit beimißt, wie sie denn auch den Anspruch der Bischöfe und Diakonen auf Wertschätzung damit begründet, daß auch sie den Dienst der Propheten und Lehrer an der Gemeinde ausrichten cp. 15.

2) Vgl. das Gebet 1 Clem. 59—61, die Abendmahlsgebete Did. S. 10, Justin 66, die Mitteilung des sog. kleinen Labyrinths bei Eus. V, 28, 5. Auch die Spendeformel der acta Thomae 47: *ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λύτρον αἰωνίων παραπτωμάτων* ist wohl echt kirchlich.

3) Tert. apol. 39: Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.

4) Iren. IV, 22, 2. V, 32 ff. Just. dial. 80. 81. Tert. de orat. 5, de cultu fem. II, 9.

noch die Herstellung eines Gottesreichs[1]). Und nichts bezeichnete so entschieden den principiellen Bruch mit dem heidnischen Dualismus, wie die Gewißheit einer Auferstehung des Fleisches[2]).

5) Tradition und Schrift.

Mit der Entstehung der katholischen Kirche stehen im engsten Zusammenhang folgende weitere Momente: Tradition, Kanon, Inspiration und Schriftauslegung, die wir wenigstens kurz berühren müssen.

1) Tradition und Kanon der Schrift. Traditio ecclesiastica siva apostolica bezeichnet ihrer ursprünglichen noch sehr elastischen Bedeutung nach die Überlieferung der gesamten apostolischen Hinterlassenschaft, — obenan der mündlichen, aber auch der schriftlichen (s. S. 38). Beide flossen von Anfang an in einander. Denn wie das Apostelwort, welches die Kirche gegründet hatte, alsbald in Schrift gefaßt wurde, so setzte sich hinwiederum, was aus dieser in die Gemeinden einfloß, in mündliche Überlieferung um, und durchdrang sich also in ihr mündliches und schriftliches Apostelwort. Die alte Kirche hat beide nie in Gegensatz gestellt[3]). Beides zusammen ist der überlieferte Schatz der Wahrheit, von den Aposteln in der Kirche wie in einem reichen Magazin niedergelegt (Iren. adv. haer. III, 4, 1).

Ein anschauliches Bild der mündlichen Überlieferung gibt Irenäus in dem (von Eusebius h. e. V, 20) aufbewahrten Briefe an Florin. Nachdem er da erzählt, wie er noch in seiner Jugend den greisen Polykarp gekannt und dessen Bericht über seinen Umgang mit Johannes, über Wunder, Lehren und Leben desselben noch wohl in Erinnerung habe — fährt er fort: „Dieses hörte auch ich, Irenäus, damals mit allem Eifer und schrieb es nicht auf Papier, sondern in mein Herz, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung“[4]).

---

1) S. Näheres unten am Ende des zweiten Abschnitts. — Für Tertullian ist noch die christliche Hoffnung mit der Wiederherstellung Israels verbunden (de pud. 8: tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione coniuncta est).

2) Vgl. dazu Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols III, 157 ff.

3) Wie auch Möhler, Einheit der Kirche vgl. 53 f. anerkennt.

4) Ein Apostel oder Apostelschüler (apostolus oder apostolicus) konnte demnach allein eine Tradition begründen (Tert. praescr. 32, de carne Chr. 2, vgl. auch die Berufung Clem. strom. VII, 106 des Basilides auf Glaukias als Hermeneuten des Petrus, des Valentin auf Theodas, den Gefährten des Paulus.

Ueber das Wesen der Tradition, wie sie im Verhältnis zu Schrift und Kirche damals gefaßt wurde, spricht sich Irenäus am significantesten aus in der St. III. 24, 1, die ich deshalb ganz hersetze: „Nachdem wir die Irrlehren der Häretiker über Gott und die göttliche Heilsordnung widerlegt haben, haben wir die Verkündigung der Kirche (praedicatio ecclesiae) als allerwärts beständige und gleichmäßig dauernde, von den Propheten und Aposteln und allen Jüngern bezeugte, nachgewiesen, gleichwie in den Anfängen und in der Mitte und am Ende, so auch durch die allgemeine Weltordnung und die auf die Seligkeit des Menschen abzweckende Heilsordnung hindurch, welche in unserem Glauben enthalten ist (quae est in fide nostra). Diese von der Kirche überkommene Verkündigung bewahren wir gleich einem kostbaren in edlem Gefäße niedergelegten Schatz, vermöge des Geistes Gottes sich und das Gefäß selbst, worin er sich befindet, verjüngend (depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas, in quo est). Denn dieses göttliche Geschäft (munus) ist der Kirche anvertraut worden, gleichwie den Geist dem Geschöpfe einzuhauchen, so noch dazu alle Glieder lebendig zu machen, die ihn aufnehmen; und in ihm (dem der Kirche anvertrauten Geschäfte Gottes) hat die Mitteilung Christi ihre feste Ordnung (l. disposita nicht deposita), das ist der heilige Geist, das Angeld der Unvergänglichkeit und die Bekräftigung unseres Glaubens wie die Leiter der Erhebung zu Gott[1]). — Gegenüber der von den Gnostikern her drohenden Gefahr erhob sich die Tradition zum Richtmaß der kirchlichen Lehre und Lehrbildung, und gelangte schon frühe jener Grundsatz zur Geltung, den später Origenes an die Spitze seines Werkes de principiis stellt: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastico et apostolico tramite discordat.

Aber zugleich vollzog sich auch die Bildung des neutestamentlichen Kanons.

Das Christentum fand die heiligen Schriften des alten Bundes als ein geschlossenes Ganze vor. Christus selbst hatte dieses Ganze als normatives Gotteswort, und zwar als auf ihn abzielendes, in ihm erfülltes Gotteswort anerkannt, geltend gemacht und damit die Einheit seines Wortes und Werkes mit dem in jener Urkunde niedergelegten bezeugt. Eben so die Apostel. Sie begründeten die Wahr-

1) S. Stieren zu d. St.

heit ihres Zeugnisses von Christo neben der persönlichen Erfahrung durch die Autorität der alttestamentlichen Schrift (1 Kor. 15, 1 ff.). Sie galt daher den christlichen Gemeinden von vorn herein als Kanon und wurde als solcher anfangs ausschließlich, eine Zeit lang auch dann noch, als bereits Apostelschriften erschienen waren, gebraucht; von vorn herein aber auch schon als in Christo erfüllt und im Lichte dieser Erfüllung, was wohl im Auge zu behalten ist. Daß so das alte Testament zunächst in den Vordergrund trat, lag in der Natur der Sache. Nur auf Grund des alten Testaments konnte der Jude sich der Wahrheit des Zeugnisses von Jesu als dem Christ vergewissern. Daher schon der Inhalt der apostolischen Missionspredigt an Israel die Erfüllung der Schrift in Tod und Auferstehung Jesu[1]). Daß die Geschichte Jesu die Erfüllung des alten Testamentes sei, daß daher auch in ihr die Garantie für die Vollendung der Hoffnung Israels gegeben sei (3, 19 f. 23, 6. 28, 20), mußte für die jüdische Christenheit im Centrum ihres Denkens bleiben. Aber auch der Heidenchrist gewann ein Verständnis für die Heilsnotwendigkeit des Leidens Christi zunächst in der Form, daß es geschehen sei zur Erfüllung der Schrift d. h. daß es irgendwie in dem ewigen Wesen und Willen Gottes seine Begründung habe. Aus dem alten Testament als dem untrüglichen Wort Gottes sich Weisung für das ganze Leben zu holen, hatte schon die apostolische Predigt selbst angeleitet (2 Tim. 3, 16). Seinen Anspruch auf die alttestamentliche Vorgeschichte des Heils ohne Zugehörigkeit zu Israel und Untergebensein unter das Gesetz konnte das Heidenchristentum nur am alten Testament selbst erweisen. Aus diesem zog auch die christliche Hoffnung ihre Nahrung. Daher beherrscht neben den Worten Jesu die Schrift alten Testaments das ganze Leben der Gemeinde. Aus ihr entnahmen die ältesten K.V. in der Apologetik und Polemik ihre Beweise für die Wahrheit des Christentums: *λέγει ἡ γραφή, λ. τὸ πνεῦμα ἅγιον* ist die Formel, mit der sie es anführen[2]). — Aber auch die apostolischen Schriften wurden frühzeitig gesammelt und mit den alttestamentlichen zur Einheit Eines Kanons verbunden. Es geschah dies im engsten Zusammenhang mit der Bildung der katholischen Kirche. Sichere Kunde von

1) Apg. 2, 14—36. 3, 12—26. 4, 8—12. c. 7. 8, 30—35. 9, 22. 10, 43. 13, 16—41. 47. 17, 2. 3. 11. 18, 5. 28. 26, 22 f. 27. 28, 20. 23. 26—28.

2) Z. B. Justin Apol. I, 33. Dial. c. Tr. 7. Athenag. leg. 4. 7.

der kirchlichen Fixirung eines solchen Complexes neutestamentlicher Schriften gibt uns das berühmte von Muratori aufgefundene Fragment aus der römischen oder afrikanischen Kirche. Es umfaßt die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Paulinische Briefe, den ersten des Johannes, und die Apokalypse (ob den ersten Brief Petri, bleibt ungewiß). Diese Stücke bezeichnet der Muratorische Kanon als allgemein anerkannte, im kirchlichen Gebrauch stehende. Über den Wert des 2. und 3. Johannisbriefes, sowie über den des Judas äußert er sich zweifelhaft, den 2. Brief Petri, den des Jakobus und den Hebräerbrief (?) nennt er nicht, — während er in zweiter Linie eine Apokalypse des Petrus und den Pastor des Hermas stellt, eine epist. ad Laodicenses und ad Alexandrinos als unächt abweist. Abgeschlossen ist also hier die kirchliche Sammlung noch nicht, obwohl schon weit vorgeschritten[1]). Die Zeit ihrer Entstehung wird gewöhnlich zwischen 170 und 200 angesetzt. Stand sie aber damals in Afrika und Rom in anerkannter kirchlicher Geltung, so muß sie sich jedenfalls schon geraume Zeit zuvor in dem Urteil der Kirche festgestellt haben, und dies führt uns bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurück. Noch weiter zurück weist die Sammlung Marcion's (140—150), die nur dadurch veranlaßt sein konnte, daß die Christengemeinden, von deren Lehre er abwich, eine ähnliche bereits besaßen; die Ansätze dazu lassen sich schon bei Theophilus und Justin, selbst bei Ignatius[2]) und bei Polykarp (12) nachweisen; ja das neue Testament selbst deutet auf die allerersten Spuren hin: Kol. 4, 16; 2 Pet. 3, 15. 16. Über den Hergang dieser Bildungsgeschichte wissen wir nur wenig. Ohne Zweifel waren es kleine, vereinzelte Sammlungen und verschiedene Punkte, von denen sie ausging, um sich hernach zum Ganzen unter sich und mit dem alttestamentlichen Kanon zusammenzuschließen. Unsere Aufgabe ist es nicht, auf die äußere Seite dieses Prozesses näher einzugehen, so wenig als auf die kritischen Bemühungen des Origenes und Eusebius[3]), wohl aber auf die inneren Motive desselben.

---

1) Ähnlich verhält es sich mit dem wohl etwas jüngeren Kanon der syrischen Kirche, wie er der Peschitha zu Grunde liegt; sie enthält 14 paulinische Briefe (also den Hebrbf.) den Bf. Jakobi u. d. 1. Johann. Petri 2 u. Apokal. fehlen.

2) Ad. Philad. 8.

3) Auch durch ihn wurde der ntstl. Kanon noch nicht völlig abgeschlossen, nicht einmal durch die Synode von Laodicäa 360, für das Abendland erst

Da ist denn ohne Zweifel das Erste der hohe Wert, den man auf das Wort der Apostel, als der von dem Herrn selbst autorisierten Zeugen seines Namens legte. Der Glaube an ihr Wort fiel zusammen mit dem Glauben an das des Herrn. „Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von Christo Jesu empfangen, Jesus Christus von Gott. Also hat Christus seine Sendung von Gott, die Apostel von Christus; beides nach Gottes Ordnung und Willen. Nachdem sie die Aufträge empfangen und durch die Auferstehung des Herrn volle Glaubensgewißheit gewonnen hatten und in dem Worte Gottes gefestigt worden waren, zogen sie aus mit der Plerophorie des heiligen Geistes, das Evangelium der Welt zu verkündigen" schreibt Clemens R. c. 42, und Polykarp rühmt „die hohe von Niemanden sonst zu erreichende Weisheit, mit welcher der selige und herrliche Paulus das Wort der Wahrheit sorgfältig und kräftig gelehrt" c. 3. Ignatius stellt das Wort der Apostel auf eine Linie „mit den Propheten, dem Worte Gottes und den Geboten Christi"; er nennt das Evangelium" im Verhältnis zu den Propheten die „Vollendung" [1]). Die Didache bringt ihre Forderungen zur Geltung durch den Anspruch die Lehre der zwölf Apostel zu repräsentiren. Justin schreibt allerdings den apostolischen Schriften eine Inspiration im Sinne der prophetischen nicht zu. Nur von der Apokalypse als einem Prophetenwort sagt er eine solche aus dial. 81 f. Darum aber treten die Schriften der Apostel hinter den prophetischen nicht zurück. Diese sind göttlich, weil inspiriert. Dagegen ist die Lehre Christi die volle Offenbarung der Wahrheit, und die Lehrer dieser Lehre sind die Apostel. Sie haben ausgerüstet mit der Kraft aus der Höhe die Völker das Wort Gottes gelehrt, die Lehre Jesu absolut treu der Kirche vermittelt (apol. I, 39. 4, 2), und daher gebührt ihnen der gleiche

---

durch die Synode v. Hippo 393, und da in unkritischer Weise. Vgl. überhaupt Kirchdorfer's Quellensammlung zur Gesch. d. neutest. Kanons 1842, die Arbeiten Credner's zur Gesch. d. Kanon, den gründlichen Art. von Landerer in der Real-Encyc. Bd. 7 und von W. Schmidt i. d. 2. Aufl. Ferner die eingehenden „Forschungen" Zahns zur Gesch. d. neutest. Kanons 1881. 83. 84. — Ueber die Anführung ntstl. Stellen bei den Gnostikern: Hofstede de Groot: Basilides am Ausgang des apostol. Zeitalters. Salmon a. a. O. S. 70 ff.

1) Ep. Polyc. 3. Ignat. Magn. 13. Philad. 9 ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας. Ephes. 12. Iren. III. praef. u. c. 1: Die Apostel sind Zeugen der Wahrheit, weil Schüler Christi, der absoluten Wahrheit. III. c. 12, 13: Die Apostel u. ihre Schüler docentes perfecti fuerunt, vgl c. 13.

Glaube wie den Propheten. „Wir haben der Stimme Gottes geglaubt, die durch die Apostel Christi zu uns geredet hat und die durch die Propheten uns kund geworden ist“ dial. 119. Handeln allerdings diese Anführungen zunächst von dem verbum praedicatum der Apostel, so verstand es sich doch von selbst, daß man, nachdem die lebendige Stimme der Apostel verklungen war, auf ihre schriftliche Hinterlassenschaft zurückging und auf diese dasselbe Ansehen übertrug, das man jener beigelegt hatte; nur in ihr war ja die Lehre der Apostel gegenwärtig. Schon die apostolischen Väter erwähnen die Mehrzahl ihrer Schriften, doch nicht mit jener Formel, wie man alttestamentliche Schriften zu citiren pflegte, sondern in der Weise freier Anführungen und Reminiscenzen, allein daraus folgt keineswegs eine geringere Wertung des Apostelwortes, wie man neuerdings so oft behauptet. Sagt doch Clemens von dem Brief an die Korinther *ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς* — also in der That aus dem Besitz des Geistes heraus — habe ihn der selige Paulus geschrieben (c. 47), und stellt doch Ignatius mehrfach die apostolischen Schriften den alttestamentlichen an die Seite, und ermahnt seine Leser zu achten „auf die Propheten, besonders aber auf das Evangelium, in welchem uns das Leiden Christi vor Augen gestellt und die Auferstehung vollkommen dargelegt wird“ [1]). Ja Barnabas citirt Matth. 20, 16 mit der Formel: *ὡς γέγραπται*, Polykarp (12, 1) im Anschluß an Ps. 4, 5 auch Ephes. 4, 26 als Bestandteil „der heiligen Schriften, in denen seine Leser wohlerfahren seien“ (doch vgl. Zahn z. d. St.). Ebenso wird im sog. zweiten Brief des Clemens [2]) Mt. 9, 13 so angeführt: *ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει*. Justin hat jedenfalls unsere synoptischen Evangelien gekannt — denn daß diese unter seinen „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) ungeachtet der freien Benützung derselben, zu verstehen sind, läßt sich nicht bezweifeln; daß sie aber zu seiner Zeit dem alten Testament an Dignität gleich geachtet worden sind, erhellt aus seiner Angabe: „daß sie im öffentlichen Gottesdienst neben den Propheten gelesen wurden“ [3]). So mußte es notwendig zu einem neu-

1) ad Smyrn. 5. 7: *προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ.* Vgl. Graul, d. Kirche an d. Schwelle d. Iren. Zeitalters 120 ff.

2) Bei übrigens nicht seltenem Gebrauch auch nichtkanonischer Evangelien.

3) Vgl. die Abhandlung von Johannes Delitzsch: de inspiratione script. s. quid statuerint patres apost. et apologetae saec. secundi, wo auch die

testamentlichen Kanon kommen. Wie kühn und frei auch noch ein Tatian in seinem Diatessaron mit den Evangelien verfuhr[1]), so drängte doch der Glaube an das Wort des Herrn, das man in dem urkundlichen Apostelwort rein und unverfälscht vor sich hatte, (daher auch zuerst die Hochstellung der Evangelien) und der cultische Gebrauch dieses Wortes von selbst dahin. Und man darf sich nur den lebendigen Verkehr, der damals zwischen den christlichen Gemeinden Statt fand, vergegenwärtigen, so kann man leicht ermessen, daß es schon frühzeitig zur Sammlung eines solchen Kanons kommen mußte. Offenbar haben wir hier das innerste Motiv[2]).

Ein weiteres, bereits angedeutetes, war das innere Verhältnis dieser Schriften zu dem alten Bund und dessen Schriftdenkmal: der Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen vorbereitender und vollendeter Heilsökonomie, vermöge dessen beide auf einander hinweisen und sich gegenseitig bestätigen; — diese schon in dem Worte des Herrn und in der apostolischen mündlichen Verkündigung ausgeprägte Geisteseinheit beider ließ dieselben dem christlichen Bewußtsein als ein Ganzes erscheinen. Durch die gesamte Patristik tönt es hindurch: die Propheten haben auf das Evangelium hin gepredigt, im neuen Bund ist der alte erfüllt; Ein Logos, der durch sie redet, Ein Geist Gottes in Aposteln und Propheten[3]). Man sah darin eines der schlagendsten Zeugnisse für die Wahrheit

---

Literatur. Näheres bei v. Engelhardt S. 355 ff. Daß derselbe auch den Johannes gekannt habe, ist nach den mehrfachen Anspielungen darauf gewiß; vgl. auch Luthardt, der johann. Ursprung des 4. Evang. 1874 und Thoma, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875 S. 383 ff. — Ueber das Verhältnis Justins zu Paulus s. a. Zahn, Zeitschr. f. KG. VIII Hft. 1.

1) Vgl. Zahn, Forschungen I.

2) Dieß bestätigt der Murat. Kanon insofern, als man daraus ersieht: Das Prinzip, das die Aufnahme bestimmte', war die unmittelbare oder mittelbare apostolische Urheberschaft. [Ueber dieses Fragment vgl. Harnack, Zeitschr. f. KG. III, 359 ff. und Overbeck, Zur Gesch. d. Kanons. 1880 S. 71 ff. Dazu m. Anz. Theol. LBl. 1881 S. 766]. Derselbe Grundsatz bei Iren. und Tertull.: Die Apostel sind allein untrüglich, Marcus u. Lucas participieren „als Schüler u. Begleiter" an ihrer Autorität, Iren. III. 1, 5. Tert. contr. Marc. II.

3) Ignatius ad Philad. 5. 9. Justin Apol. I, 30. 33. 39. Theoph. Aut. III, 12: ἐν ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι, Iren. III, 21, 4: Unus et idem Spiritus Dei, qui in prophetis praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini . . et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum venisse. II. 27, 2. IV. 9, 1: unius et eiusdem substantiae sunt omnia. Orig. c. Cels. VI, 10.

des Christentums. Es konnte nicht fehlen, daß sich diese innere Einheit in der Zusammenfassung beider einen praktischen Ausdruck gab (*τὰ ἐνδιάθηκα*).

Noch freilich schwankte man über die Authentie einzelner Apostelschriften, man hatte neben unsern vier Evangelien verschiedene aus dem ersten Jahrhundert stammende Berichte über das Leben des Herrn (Luk. 1)[1]), wohl auch mehrere Redaktionen derselben (ein sog. Hebräerevangelium[2]), der Hirte des Hermas genoß hohes Ansehen als prophetisches Werk (auch die Apokalypse des Petrus), endlich hatte man einzelne Schriften der ältesten Kirchenlehrer (des Clemens, Barnabas) den apostolischen ganz nahe gerückt. Dazu kamen nunmehr eine Reihe apokrypher, zum großen Teil von Gnostikern verfaßter oder interpolirter Machwerke, auf willkürlicher Auswahl beruhende Sammlungen ächter oder interpolirter Apostelschriften (der Kanon Marcions). Eine ganze Flut von solchen zum Teil mit den wunderlichsten Sagen geschmückten Elaboraten waren gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Umlauf gekommen: ein Evangelium von der Kindheit Christi, ein Evangelium des Nikodemus, der Ägypter, des Basilides, Karpokrates, mehrere sog. Acta der Apostel, die sog. *περίοδοι Πέτρου, ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* u. s. w.; — innumerabilis multitudo apocryphorum, sagt Irenäus.

Da mußte die Kirche notwendig darüber zu bewußter Entscheidung gelangen, welche Schriften ihr eine Autorität sein sollten und in wie fern. Stellte sich gleich allmählich wie von selbst eine gewisse Zahl von Schriften als solche Autorität fest, so bedurfte es jedoch dessen, daß die Kirche über dieselben und über ihre für sie maßgebende Stellung volle Klarheit gewinne, d. h. daß ihre Sammlung autoritätsvoller Schriften als Kanon ihr ins Bewußtsein trete und eine gewisse Abgrenzung gewinne. Zu diesem Schritt wurde die Kirche gedrängt als sie einerseits sich im Gegensatz zur Gnosis über den Besitz der Wahrheit und die Garantien dieses Besitzes gewiß werden mußte, und als andererseits bei ihrem Eingehen in eine geschichtliche Entwicklung die Frage an sie herantrat, welche Bedeutung sie den in ihr frei waltenden charismatischen Gaben des Wortes dauernd einzuräumen gewillt sei. Im Gegensatz gegen die

1) Ueber ein Evangelienfragment Bickel Z. f. d. kath. Kirche 1885 S. 498 ff., Harnack Th. LZ. 1885 N. 12; dagegen Rösgen Z. f. k. Wiss. 1885 S. 462 ff.

2) Vgl. auch das Evangelium der Egypter. S. dazu Harnack, Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit. II, 69—79.

Gnosis erblickte die Kirche in der Predigt der Apostel, der Schüler der Wahrheit, die Wahrheit sich verbürgt; gegen einen Anspruch des Prophetentums, der stete maßgebende Mittler göttlicher Offenbarungen zu sein und eventuell auch die apostolische Lehre weiter zu bilden (Montanismus), berief sie sich auf das in den Schriften der Apostel ein für alle Mal abgeschlossen vorliegende göttliche Zeugniß, neben dem der prophetischen Verkündigung und eine beschränkte Geltung zugestanden werden konnte.

Es war derselbe Zug wie in der Consolidierung der „Katholicität" der Kirche, der zum Zustandekommen des Kanons führte, und wie dort diente auch hier die Tradition zum leitenden Prinzip. Zunächst die historische: die Muttergemeinden, an welche die apostolischen Schriften ursprünglich gerichtet waren und bei denen sie auf's Sorgfältigste aufbewahrt wurden, teilten sich gegenseitig mit, was davon bei ihnen in Besitz und Gebrauch war; bei ihnen und ihren Bischöfen konnten auch die anderen Gemeinden genaue Kunde über Verfasser und Abfassung dieser Urkunden erhalten (communicare cum ecclesiis apostolicis). So gewann man ein sicheres Urteil; man sanctionirte als kanonisch quod apud ecclesias apostolicas fuerit sacrosanctum [1]). Aber nicht allein in diesem äußerlichen Sinn als Zeugnis über die Entstehung der neutestamentlichen Literatur, auch in seinem tieferen und weiteren als lebendige Fortpflanzung des apostolischen Wortes und Geistes gebrauchte man dabei die Tradition. Nach ihr bemaß man den innern Wert oder Unwert der fraglichen Schriften. Was ihr widersprach, die gnostischen Machwerke mit ihrem häretischen Gottes- und Schöpfungsbegriff, ihrem Dualismus, Doketismus u. s. w., das schied man ohne weiters aus, wie es auch bereits der Muratorische Kanon zeigt: fel enim cum melle misceri non congruit; worüber man bisher zweifelhaft gewesen war, die oben bezeichneten Stücke rückte man

1) Ein lehrreiches Beispiel für die Praxis der alten Kirche bietet die Mitteilung des Eusebius VI, 12 über den Bischof Serapion in Antiochia circ. 190. In der Gemeinde von Rhossus in Cilicien hatte ein gnostisches Evangelium unter dem Namen des Apostel Petrus Eingang gefunden. Serapion schrieb dagegen, nachdem er es eingesehen, eine besondere Schrift, worin er erklärte: *Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀπεκδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, aber die pseudonymen Apostelschriften verwerfen wir, weil wir aus Erfahrung wissen, daß wir dieselben nicht (von den Altvodern) überkommen haben. — Die entscheidende Bedeutung der Apostolicität tritt hier klar hervor.

näher an den Kanon heran, der „Hirte“ verlor an seiner Autorität (Tert. de pud. 10), den kirchlich gebrauchten Schriften der apostolischen K.V. wies man allmählich eine untergeordnete Stellung an (scripturae ecclesiasticae non apostolicae), dem Hebräerbrief aber, obwohl man selbst in der morgenländischen Kirche seiner Abfassung durch Paulus nicht sicher war, erkannte man gleichwohl kanonische Autorität zu, weil man apostolischen Geist in ihm spürte: „bewundernswerte Gedanken, welche den einstimmig als apostolisch anerkannten Schriften in nichts nachstehen“, wie sich Origines ausdrückt[1]). Namentlich die Alexandriner verfuhren in dieser freieren Weise, hielten überhaupt keine so scharfen Grenzen des Kanons fest. Origines machte mehrmals den Grundsatz geltend, daß nicht sowohl die bloße Abstammung von einem Apostel, als vielmehr das dem Geiste eines Apostels Würdige zur Aufnahme in den Kanon qualificiere, während er anderwärts erklärt, daß man sich streng an die Überlieferung der Kirche zu halten habe, „über welche augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet“[2]). Man darf nun freilich bei dem Allen nicht an ein eigentlich kritisches Verfahren denken, es war mehr nur ein geistliches Sensorium, von dem man sich bestimmen ließ, es fehlte auch nicht an Mißgriffen[3]), aber so viel erhellt doch aus dem Bisherigen, daß derselbe Zug, welchem die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Katholicität gefolgt war, sie auch bei der Sammlung und Feststellung des Kanons leitete: die Tradition des apostolischen Wortes und Geistes in der Kirche verbürgte ihr das apostolische Schriftwort. Man kann es mit Landerer nennen „einen Instinkt, aber den Instinkt der Wahrheit, in welchem sich das Walten der göttlichen Vorsehung über die Kirche und über die Bildung ihres Kanon verhüllte“[4]); wir nennen es lieber ein von dem in der Kirche lebenden Geist geleitetes Urteil.

---

1) Bei Euseb. VI. 25: Der Brief unterscheide sich von der paulin. forma ac ratione dicendi; reineres fließenderes Griechisch, größere Eleganz. Die Gedanken seien paulinisch; Form und Verbindung von einem Schüler desselben. Das Abendland erkannte ihn erst seit Hieronymus als kanonisch an.

2) Das Nähere bei Credner, Landerer u. W. Schmidt a. a. O.

3) Z. B. das Urteil über die Johanneische Apocalypse.

4) Landerer in Herzog's Real-Encyc. VII. In diesem sehr vorsichtigen und, wie mich dünkt, fast hyperkritischen Artikel heißt es: „Sieht man die Dinge unbefangen an, so wird man zugeben müssen, daß die mündliche Überlieferung der christl. Wahrheit, wie sie in der Kirche vorhanden und in

Die völlige Gleichstellung des neutestamentlichen mit dem alttestamentlichen Kanon fällt in die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Bei Apollinarius und Theophilus[1]) tritt sie uns entgegen, vollständig durchgeführt hat sie erst Irenäus. Er betrachtet und gebraucht das neue als vollgiltige, selbständige Urkunde des Christentums, er citiert es ganz so wie das alte Testament, er schreibt ihm dieselbe normative Autorität zu[2]). Dem so festgestellten einheitlichen Schriftkanon stellt er dann die Tradition an die Seite, und beide zusammen, in ihrer vorausgesetzten Einheit, bilden fortan die Norm für Glauben und Lehre der alten Kirche. Irenäus, in der zusammenfassenden Hauptstelle IV, 33, 8: Dem „geistlichen Jünger" (IV 33, 1) steht zur Seite, ihn zum Richten jeder Irrlehre befähigend „die Apostellehre" (wie sie im Symbolum Vater, Sohn und Geist bekennt) und der uralte Organismus (*σύστημα*) der Kirche in der ganzen Welt, das ausgeprägte Bild des Leibes Christi, gemäß der Succession der Bischöfe, denen die Apostel die allenhalben vorhandene Kirche übergeben haben. Sie ist auf uns gekommen durch sichere Bewahrung ohne Fiktion, durch vollständigste Behandlung der Schrift (scripturarum tractatio plenissima) ohne Zusatz und Verkürzung; als unverfälschte Schriftlesung (lectio sine

---

der Glaubensregel zusammengefaßt war, die erste und nächste Norm bildete, nach welcher über den Wert der gegebenen Schriften geurteilt wurde. — Die Kanonicität bestimmte sich nach dem Merkmal der Apostolicität, das Urteil über diese aber einerseits darnach, daß man in einer Schrift das in der Kirche als apostolische Wahrheit Geglaubte und Gelehrte wiederfand, andererseits nach der geschichtlichen Überlieferung, . . also Annahme der unvordenklich als apostolisch überlieferten Schriften auf eine dogmatische Überzeugung hin, wie namentlich aus Tertullian adv. Marc. und de praescr. ersichtlich, wo so deutlich zu spüren ist, wie die Plerophorie von dem gegenwärtigen gemeinsamen Besitz sich wie mit einem Schritt unmittelbar in die apostolische Zeit zurückversetzt und gleichsam von Innen heraus den ununterbrochen stetigen und unantastbaren Zusammenhang der Geschichte erkennt und proklamirt". (Vgl. d. Beil. im Anhang).

1) Apollinarius argumentiert von der notwendigen Irrtumslosigkeit der Evangelien aus, Chron. pasch. (Routh I, 150): *στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς* (sc. die Quartodecimaner) *τὰ εὐαγγέλια*. Theoph. II, 22. III, 12. 14.

2) Vgl. die oben angef. berühmte St. vom Schriftwort: fundamentum et columnam fidei nostrae futurum III, 1. 1. Auch III, 11, 8 das viergestaltige Evangelium als Säule der Kirche und Lebensgeist.

falsatione), so wie als treue sorgfältige Schriftauslegung (expositio legitima) ohne Willkür und Schmähung[1]); zusammt der Gabe der Liebe, welche köstlicher ist als die Erkenntnis, edler als die Prophetie, alle anderen Gnadengaben überragend". Der Berufung der Gnostiker auf eine geheime mündliche Überlieferung hält er mit großer Energie das geschriebene Wort entgegen; ja vom dritten Jahrhundert an stellen die griechischen Kirchenlehrer im Prinzip die Schrift als letzte Instanz noch über die Tradition, wie Clemens A. Strom. VII, 15: „Die Schrift sei unbedingt und allein um ihrer selbst willen glaubwürdig, weil sie von Gott herrührt, dessen Wahrhaftigkeit unmittelbar dem Glauben sich bewährt. Deshalb sei sie *ἀρχὴ ἀναπόδεικτος*, denn das ist die Natur des Prinzips, daß es nicht erst einer vorgängigen Beurteilung unterliegt, sondern seinen Beweis in sich selber trägt"[2]). Origines braucht sie ohnehin durchweg als reinste Quelle, ebenso Cyrill von Jerusalem, selbst Cyprian nennt sie divinae traditionis caput et origo[3]). In der kirchlichen Praxis behielt jedoch die Tradition, deren Inhalt man als identisch mit dem der Schrift wußte, das Übergewicht.

2) Mit der Anerkennung einer Schrift als kanonischer war eo ipso auch die ihrer Inspiration gegeben. Nicht als ob die Apostelschriften erst durch den äußerlichen Zusammenschluß mit dem alten Testament den Charakter von geistgewirkten bekommen hätten (siehe oben), aber man faßte sie doch nun erst mit denselben unter dem gemeinsamen Begriff der Inspiration zusammen, den wir im Allgemeinen bezeichnen können: als Wirkung des heiligen Geistes zur Herstellung der heiligen Schriften: Quod per spiritum Dei sacrae scripturae conscriptae sint, bekennt die Glaubensregel bei Origines. Gerade auf die Schrift als Ganzes legte man dabei den Nach-

---

1) sine periculo et sine blasphemia? Vielleicht ist periculum im Sinne Quintilians gemeint: kühne hochtrabende Rede. Dann wäre zu übersetzen: ohne hochtönende und schmähende Rede, was zu dem Gegensatz der Gnostiker passen würde.

2) Vgl. Clem. a. a. O.: *ἡ γραφὴ . . πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις*. Orig. Redepenning I, 99. 136. Vgl. auch Tert. apol. 19: Sine divina literatura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas. de cor. mil 2—4 muß Tert. die Berechtigung einer Tradition ohne direkte Schriftgrundlage nachweisen.

3) Cypr. epist. 74. Cyrill. catech 4. 5. Auch Ambrosius de fide gebraucht die Schrift a. u. n. Tsts. als alleiniges Beweismittel.

druck; als solchem kommt ihr Sufficienz und Irrtumslosigkeit zu: Scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae (Irenäus). „So wenig sie etwas Irriges oder Verdrehtes enthalten, so wenig etwas Unbedeutendes und Leeres (sacra volumina plenitudine Spiritus s. spirant), nichts, was nicht Gotte geziemend, seinem Wesen nicht angemessen wäre. Durch alle ihre Teile ergießt sich die Fülle göttlicher Weisheit und Majestät; sie bilden einen großartigen Organismus, in welchem Alles zusammenstimmt wie die Saiten des Psalters, wie die Stimmen eines himmlischen Chors. Wo es anders scheint, wo ein Widerspruch zu bestehen scheint, da liegt es lediglich an unserem mangelhaften Verständnis, und eher muß man durch allegorische Deutung die Auflösung suchen, als etwas dergleichen zulassen. Denn wie die göttliche Kunst nicht allein an den Gestirnen und Himmelskörpern, sondern auch an den irdischen, hinfälligen Dingen sich kund gibt, so nehmen wir an, daß jedem Buchstaben der sämtlichen vom heiligen Geist eingegebenen Schriften Spuren der Weisheit, so viel es sein könnte, eingeprägt wurden. Wer den Urheber der Welt und der Schrift für dasselbe Wesen hält, kann darüber nicht zweifelhaft sein". Solch eine großartige Zuversicht hat die alte Kirche zu ihrer heiligen Schrift[1]). Es ist zwar ihren Lehrern nicht gelungen, diese innere Harmonie und aus ihr die Inspiration derselben genügend nachzuweisen, dazu fehlen jener Zeit die wissenschaftlichen Mittel; aber es war die Erfahrung von der Geistesmacht, die in diesem Schriftganzen waltet, und der Eindruck der unzertrennlichen Einheit der alt- und neutestamentlichen Ökonomie und des Urhebers beider, die dieser Anschauung der Kirchenlehrer zu Grunde lag. Aus ihr, speciell aus der Erfüllung der Weissagungen entnehmen sie den Hauptbeweis für die Inspiration[2]). Origines beruft sich daneben auf die großen, weltgeschichtlichen und welterneuernden

1) Justin dial. 65. Tatian 20. 29. Iren. II. 28, 2. c. 38. IV. 35, 1—2. Clem. Al. cohort. 71. Strom. II, 444, VII, 891, 899 (Potter). Origines de Pr. IV. Homil. XXI in Ierem.: s. literas ne unum quidem apicem habere vacuum sapientia Dei. cohort. ad gr. 8 (A. Tst.).

2) Justin. Apol. I, 30 nennt es: *μεγίστην καὶ ἀληθεστάτην ἀπόδειξιν.* Clem. A. Strom. IV, 15: *ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς· ἡ συνωδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τήν κυρίου παρουσίαν παραδεδομένῃ διαθήκῃ.* Vgl. VII, 11 (p. 484), Credner 26. — Tertull. Apol. 20. Orig. de Princ. 20.

Wirkungen des einfachen, schmucklosen Evangeliums (1 Kor. 1, 26) gegenüber den Lehrsystemen menschlicher Weisheit, und auf den unmittelbaren Eindruck, den schon das alte Testament auf den Leser macht. „Wer sich mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit mit den prophetischen Schriften beschäftigt, der wird aus dem Lesen selbst die Spur der Begeisterung fühlen (ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ) und durch dieses Gefühl sich überzeugen, daß die von uns für göttlich gehaltenen Schriften nicht Menschenwerk sind;" aber, setzt er hinzu, „erst mit der Erscheinung Christi ist das volle Licht angebrochen, welches seine Strahlen rückwärts auf das Alte wirft und den göttlichen Ursprung desselben erst vollens besiegelt, indem es den Schleier, der auf Gesetz und Propheten liegt, hinwegzieht", de Pr. IV, 1, 6.

Über die Art der apostolischen Inspiration finden wir noch keine bestimmte Theorie. Die Inspiration der Propheten wurde nach dem Vorgang Plotins so gedacht, daß die menschliche Geistesthätigkeit dabei völlig zurücktrat, man verglich sie der Lyra, deren sich das himmlische Plektrum bedient habe, oder der Flöte, welche der Odem des heiligen Geistes beseelte, man nannte sie Instrumente *ὄργανα, στόμα θεοῦ*, und Justin sagt ausdrücklich ap. I, 36: „Man hört nicht sowohl ihre, der Propheten, eigene Worte, als die Worte des göttlichen Logos", und Athenagoras leg. 7, daß der Geist Instrumenten gleich den Mund der Propheten bewegt habe[1]). Noch ausführlicher legt Hippolyt dar, daß die Propheten nicht aus eigner Kraft geredet, sondern indem der Logos sich mit ihnen wie mit Instrumenten vereinigt, und wie ein Plektrum sie bewegt habe[2]).

---

1) Auch leg. 9: *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνεργοῖντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι*, Theophil. ad Aut. II, 9. II, 10, wo er Genes. 1, 1 mit den Worten citirt: *Μωσῆς δὲ, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ φησιν.* Doch darf man diese Ausdrücke nicht zu sehr pressen. Sagt doch Theoph. a. a. O., daß die Männer Gottes, vom h. Geist erfüllt und durch ihn erleuchtet, geheiligt, eben dadurch gewürdigt worden seien, die göttliche Weisheit zu fassen und zu reden.

2) De Christo et Antichr. 2: *ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός.* Ebenso die pseudo-just. coh. ad gr. 8, daß nur durch das göttliche Geschenk die göttlichen Dinge erkannt, und ohne Wortkunst und Dialektik durch Wirkung des Geistes, der sich der ihm in Reinheit Hingebenden wie das Plektrum der Laute bedient, verkündigt werden. Vgl. c. 10.

Die Montanisten wandten diese Ansicht auf ihre eigene Prophetie an. Tertullian verteidigt ad. Marc. IV, 22 den Satz: in causa novae prophetiae gratiae ecstasin i. e. amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus . . necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Nun hatte freilich auch die Didache c. 11 die Verkündigung der Propheten als ein „Reden im Geist" bezeichnet, aber gegen die montanistische Theorie erklärte sich die katholische Kirche. Miltiades schrieb nach Eusebius V, 17 eine Widerlegung derselben [1]). Zu einer durchgreifenden Änderung in der eigenen Vorstellung von Inspiration hat dies aber noch nicht geführt. Hippolyt z. B. ist durch seine Gegnerschaft gegen den Montanismus an jener seiner Inspirationstheorie nicht behindert worden. Dennoch darf man daraus nicht schließen, daß man bei der Inspiration der Apostel an eine reine Passivität dachte. Sagt doch derselbe Irenäus, der sonst eine wörtliche Inspiration lehrt, „Paulus schreibt nach der Hast seiner Rede, nach dem ungestümen Drang seines Geistes gerne in übertriebenen Ausdrücken propter impetum, qui in ipso est, spiritus, III. 7, 1. 2. Die alexandrinischen Kirchenlehrer faßten die Inspiration in Analogie mit der allgemeinen Wirkung des göttlichen Logos als die höchste Stufe derselben. Von diesem Gesichtspunkte aus extendierte sie Clemens (nach Plato) einerseits auf alle geisterfüllten Männer der Vorzeit, während er sie im engeren Sinne genommen, auf die Propheten und Apostel beschränkte und diese, wie Athenagoras, *ὄργανα θείας φωνῆς* nannte [2]). Er kann also damit ihre freie Selbstthätigkeit nicht haben ausschließen wollen. Origenes aber stellte ausdrücklich der heidnischen Magie und Manie den Satz entgegen, daß diejenigen, welche so hoher Offenbarung gewürdigt werden sollten, „erst an sich selbst die heiligende Kraft des heiligen Geistes erfahren haben und im Stande ruhiger Besonnenheit und Klarheit sich befinden müßten. Die göttliche Vorsehung erwählte die (ächten) Propheten um ihrer heiligen Gesinnung und ihres standhaften, in Gefahr und Tod bewährten Wandels willen." Dies war die Vorbedingung für die Berührung von dem heiligen Geist, „durch welchen hinwiederum ihre natürliche

1) Vgl. auch Epiph. Panar. haer. 48, Hier. N, 3. 374. VI, 535. 589. VII, 589 ed. Vall.

2) Str. V, 697. VI, (c. 18) 827. VII, 868 (Potter).

Geisteskraft erhöht, ihre Einsicht reiner und lichter geworden sei; — eine göttliche Erhebung des Gemütes (*θεῖος μετεωρισμός*) nennt er es [1]). Von der Eigentümlichkeit der heil. Autoren zeuge ihr Stil, der menschliche Mängel an sich trägt. Man müsse zwischen Form und Inhalt (*φωνὴ καὶ σημαινόμενα καὶ πράγματα*) (Zeichen und Sache) unterscheiden, um keinen Anstoß an den Solöcismen zu nehmen. Der Inhalt sei immer richtig, im Ausdrucke haben sie zuweilen fehlgegriffen — das gehöre mit zu der Knechtsgestalt der göttlichen Weisheit: in irdenen Gefäßen der köstliche Schatz [2]). Auch sei nicht Alles in gleichem Grade inspiriert; es sei ein Unterschied zwischen dem, was sich als eigenes, unmittelbares Wort Gottes ankündigt: „so spricht der Herr", und zwischen dem, was nur berichtet wird als göttliche Offenbarung, ein Unterschied zwischen dem, was Paulus aus eigenem Geiste, und was er im Geiste Christi redete; auch jenes sei in göttlicher Anregung geschrieben, aber doch nicht, wie dieses ganz lauter aus der göttlichen Eingebung geflossen" (in Ioh. T. 1, 5). Spätere Kirchenlehrer, um dies gleich hier vorwegzunehmen, wie Athanasius, Chrysostomus (zu 1 Kor. 12), Pseudo-Basilius, Hieronymus und Epiphanius, haben es ohnehin bestimmt ausgesprochen, daß der wahre Prophet mit vollkommener Ruhe und klarem Bewußtsein rede (*μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης*), und daß die göttliche Erleuchtung nicht blind mache, sondern die natürliche Sehkraft schärfe [3]).

Der Thatbestand ist also der: die alte Kirche erkannte die durchgängige Inspiration der heiligen Schrift an, sie war zugleich bemüht den ethischen Charakter der heil. Autoren zu wahren, ohne daß sie jedoch zu einer in sich widerspruchslosen Auffassung des Verhältnisses derselben zu dem sie inspirierenden Geiste gelangt wäre.

3) Dieselben Gesichtspunkte wie bei der Bildung des Kanon bestimmten auch Gebrauch und Auslegung der heil. Schriften, da beide, Schrift und Tradition, aus derselben Quelle fließen und

---

1) c. Cels. IV, 8. VII, 3. 4: *οἱ προφῆται . . διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἀφῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος διορατικώτεροι τὸν νοῦν ἐγίνοντο* ff. vgl. 6. 7. in Ioh. T. II, 49 die ethische Persönlichkeit der Propheten, gegenüber der heidnischen Mantik.

2) in Ioh. T. IV, vgl. Redepennings Origenes I, 262 f.

3) Rudelbachs Zeitschrift für luth. Theol. Jahrg. 1840 ff.

im Wesentlichen übereinstimmen, so werden sie sich auch gegenseitig erklären. Auch die Gnostiker bedienten sich ja der Schrift und zwar zum Teil in ausgibigster Weise. Daher diente nun die mündliche Tradition der schriftlichen zum Schutz. Sie schirmte die rechte Auslegung der Schrift, ja sie wehrte allen Unbefugten das Anrecht an ihr. Irenäus wie Tertullian [1]) machen in diesem Sinne die Tradition gegen die Gnostiker geltend. Bei der willkürlichen Art, wie diese die heiligen Schriften behandelten, zerstückten und deuteten, war mit exegetischen Erörterungen wenig gegen sie auszurichten und wenig zu gewinnen. Deshalb stellte Tertullian im Anschluß an Irenäus den Kanon auf: non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen. Vor Allem müsse gefragt werden, wo der rechte Glaube zu finden sei, wem die Schriften angehören, von wem durch wen und an wen die christliche Lehre überliefert worden sei. Wo sich die Wahrheit der Lehre und des christlichen Glaubens findet, da wird auch die wahre Schrift und die rechte Auslegung der Schrift sein (veritas scripturarum et expositionum). Dafür aber gibt die kirchliche Tradition das allein sichere Zeugniß. Auf sie sind also die Häretiker zu verweisen und von der Schrift abzuweisen: non admittendi sunt ad ullam de scripturis disputationem [2]). — Dieser Präscription liegt der richtige Gedanke zu Grunde, daß Schrift und Kirche zusammengehören, daß das Schriftwort, welches der Kirche eignet, nicht richtig verstanden werden könne ohne den in dieser waltenden Geist und das in ihr lebende ungeschriebene Wort. Es war dies allgemeiner Grundsatz in unserem Stadium. Nicht nur Irenäus und Tertullian [3]), auch Clemens und Origenes sprachen es aus, daß die heil. Schrift nach der regula fidei auszulegen sei, und daß man sich darnach bei den Trägern derselben, den Bischöfen, erkundigen müsse. An ihnen, die bis auf die Apostel zurückreichen,

---

1) Iren. III, 1—4, vgl. 4, 1: quid enim? etsi de aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas reccurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et liquidum esset. Über Tert. s. o. S. 104.

2) de praescr. h. 15. 17. 19. So schon Apol. 47: Praescriptio ist die juristische Einrede gegen das Recht des Besitzes. Vgl. Iren. II, 27. 28, 1.

3) Iren. III. 4. IV. 26, 2. 5: die Verweisung an die Presbyter, ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis successio etc. Tert. de pr. 20. 21. 36. Orig. in Ioh. XXXII, 9. 10.

habe man allein eine sichere Handleitung. Den gnostischen Häretikern, sagt Clemens VII, 17, fehlt der Schlüssel zum Eingang in das Himmelreich, wir gehen *διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως* zur Erkenntnis der Wahrheit ein; und Origenes unterstellt schließlich den ganzen Inhalt seines Lehrgebäudes dem Urteil der Glaubensregel: de his, quae diximus, vel de reliquis, quae consequentia sunt, secundum hanc formam quam supra exposuimus (praef.) sentiendum est; de Pr. anaceph.

Indessen will dies doch mehr in dem negativen Sinn verstanden sein: nihil contra regulam; keineswegs aber sollte damit ein selbständiger, freier Schriftgebrauch zur Verteidigung, Bewährung und Erweiterung christlicher Erkenntnis ausgeschlossen werden. Es wird vielmehr üblich die Häretiker aus dem Gesamtinhalt der Schrift (Gesetz, Evangelium, Apostel) zu widerlegen. Tertullian befolgt fast durchweg dieses Verfahren. In seinen Schriften gegen Marcion, gegen Praxeas, de carne Chr., de resurr. carn., gibt er eine solche probatio ex scripturis. Im Apolog. (38), erklärt er geradezu: So wenig bei den Häretikern die Fälschung der Lehre hätte gelingen können ohne Verfälschung der Urkunden, so wenig uns die Reinerhaltung der Lehre ohne die Integrität derselben[1]); Irenäus aber setzt, nachdem er „die kirchliche Überlieferung der Wahrheit" betont hat, sofort hinzu: „man solle also die Irrtümer der Häretiker fliehen, seine Zuflucht aber zur Kirche nehmen, an ihrem Busen sich erziehen lassen und an den S c h r i f t e n d e s H e r r n (dominicis scripturis) sich nähren[2]). In seinem großen Werke gegen die Gnostiker macht er davon den umfassendsten Gebrauch. Er widerlegt sie mit dem Gesamtinhalt der Schrift und mit allen einzelnen Hauptteilen derselben, mit den vier Evangelien, mit der Apostelgeschichte, mit den Paulinischen Briefen; den ganzen Organismus des Kanon stellt er ihnen entgegen; die Apostelschriften sind ihm auch in den antikatholischen Werken die höchste Autorität. Auch in der Alexandrinischen Kirche entwickelte sich ein umfassendes Schriftstudium. Clemens dringt mit Nachdruck darauf, und Origenes ist der erste wissenschaftliche Exeget und Kritiker der alten Kirche[3]). Zwar war hier die allegorische Auslegungsweise, die man sich aus der allgemeinen

1) de carne Chr. c. 6: auch ohne Anwendung der Präscription sei es ein Leichtes für die (geoffenbarte) Wahrheit, über die Gegner obzusiegen.

2) V. 20, 1. 2. IV. 33, 8. s. oben S. 127. 128.

3) Redepenning 1.

Zeitbildung angeeignet hatte, mit ihren Willkürlichkeiten und Spielereien der gesunden Schriftauslegung sehr nachteilig. Ruhend auf der Voraussetzung eines geheimen mystischen Hintergrundes verleitete sie die K. V. häufig zur Verkennung des einfachen, grammatischen Schriftsinns, zu spielenden Erklärungen, besonders zu einer ganz unstatthaften Eintragung des neuen Testaments in das alte. Am weitesten ging darin Origenes, der oft nahe daran war, den geschichtlichen Gehalt der Schrift ganz preis zu geben und in eine symbolische Darstellung sogenannter höherer Ideen aufzulösen, für deren Hineindeutung in den „Buchstaben" ihm die allegorische Interpretation zum willkommenen Mittel diente [1]). Und obgleich Irenäus der Willkür gnostischen Allegorisierens entgegentrat und den richtigen, hermeneutischen Kanon aufstellte, daß die Schrift aus und nach der Schrift, die dunkeln Stellen aus den deutlichen auszulegen (secundum scripturas expositio legitima), der Kern und Stern der Schrift aber Christus sei [2]), so hat er doch diesen Grundsatz nicht einmal selbst consequent durchgeführt und noch weniger ist er zum maßgebenden geworden. Hier liegt überhaupt die schwache Seite der alten Kirche. Wie oft werden an sich richtige Lehren durch nichts beweisende oder auch durch irrig ausgelegte Schriftstellen begründet und verteidigt. Es fehlt an richtigen exegetischen Prinzipien. Dennoch hielt die Macht des kirchlichen Glaubens dieser willkürlichen Auslegungsweise das Gleichgewicht und erzeugte in den Kirchenlehrern einen Takt, der den Mangel einer richtigen Methode einigermaßen ersetzte. Wo es auf die einzelnen Glaubenslehren ankam, wußten sie doch das Treffende herauszufühlen. [3]).

1) S. die ausführliche Darstellung in Mosheims Comment. de reb. chr. ante Const. M. p. 637 ff. und Engelhardts Dogmengesch. Bd. I. 170 f. Seinen exegetischen Prinzipien liegt übrigens eine geistvolle Weltanschauung zu Grunde: Alles Sichtbare ist Symbol des Unsichtbaren, Alles Körperliche des Geistigen, Alles Offenbare Ausdruck eines Verborgenen; Himmel und Erde sind ein Spiegelbild der Ideen, eine Leiter zum Verständnis der höheren Welt — alles Geschichtliche in der Schrift Bild und Hülle des Intelligibeln.

2) II. 28, 1—3. IV. 26, 1. S. Beil. Ebenso Tertullian de resurr. 20 f. non semper et in omnibus allegorica forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam. Dazu der Grundsatz c. 21: incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari. Vgl. c. 30. 33. Tert. verlangt Beachtung des Zusammenhangs c. 48. und der Worte 54. De carne Chr. 13.

3) Um die patrist. Exegese haben sich bes. katholische Theologen bemüht, u. a. Langen (die Kirchenväter und das Neue Testament, 1874), Barden-

6) Die kirchliche Wissenschaft.

Endlich hatten sich im Kampf mit dem gebildeten Heidentum und noch mehr mit der häretischen Gnosis die Anfänge einer christlichen Wissenschaft, einer ächten Gnosis, gebildet. Um diese großen Gegensätze wirklich zu überwinden, genügte es nicht, sie einfach abzulehnen, man mußte sich auf sie einlassen, um sie zu widerlegen und ihnen gegenüber die Wahrheit des Christentums zu rechtfertigen. Es geschah dies vor Allem in der griechischen Kirche, die, von Haus aus zur Spekulation geneigt, das Christentum vorzugsweise aus dem Gesichtspunkte einer Offenbarung der absoluten Wahrheit betrachtete. Den Anfang machten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts. [Dieser Ursprung der christlichen Wissenschaft in dem apologetischen Streben, das Christentum vor außerchristlichem Forum zu erweisen, mußte allerdings die Gestaltung der Lehre selbst beeinflußen. Die ersten apologetischen Schriften lassen deutlich erkennen, daß sie eine andere als die in der Gemeinde übliche Sprache reden. Noch bedeutsamer ward freilich die Beherrschung des Denkens dieser Apologeten selbst von der philosophischen Bildung ihrer Zeit. Daher die Modificirung der christlichen Gedanken bei ihrer Verwertung durch diese Apologeten. Das christliche Bewußtsein derselben wird dadurch allerdings nicht geschwächt, denn die christliche Wahrheit ist ihnen im Glauben abgesehen von jeder denkenden Erfassung gewiß, aber ihr Wahrheitsbesitz selbst wird inhaltlich aus jener Denkweise heraus bestimmt. So schon bei dem ersten Apologeten, dessen Schriften ausreichend erhalten sind [1]), Justin d. M., dem Evangelisten im Philosophenmantel († zwischen 164—167). Er charakterisiert das Christentum (apol. I, 6—8. 9—12. 13—20, acta mart. 1. 2. 4) als Anbetung des wahren Gottes, tugendhaftes Leben und Glauben an einen ewigen Sohn d. h. als die wahre Lehre von Gott, von der Gerechtigkeit und von der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen, von Christus ge-

hewer, Kihn, Schanz, Freindl u. s. w.; vgl. ferner Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des alten Testaments 1875, auch Overbeck, Über die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern 1877 u. a.

1) Vgl. v. Engelhardt, das Christentum Justins 1878, und in PRE² Bd. VII, 318. Dagegen Stählin, Justin d. M. u. sein neuester Beurteiler 1879. Vermittelnd Behm in Ztschr. für kirchliche Wiss. und kirchliches Leben 1882 S. 478—491. 627—636.

bracht, und ein dem entsprechendes Leben. Dies Christentum ist die wahre Religion und Philosophie. Während die Heiden durch die Dämonen zum Götzendienst verführt sind und auch die Philosophen nur den richtigen Gottesbegriff haben, kennt der Christ den wirklichen Gott. Er besitzt diese Offenbarung durch die prophetischen Schriften, besonders aber durch Christum, den Sohn Gottes. Dieser ist der persönliche Logos, daher seine Anbetung durchaus vernünftig (apol. I 13). Zum Glauben an ihn zwingt das in ihm erfüllte Zeugnis der Propheten. Dieser Glaube ist das wesentlichste Stück im Christentum, denn so ist die Wahrheit der Lehre Christi verbürgt. Christus hat durch sein Blut uns Heilung und Reinigung von Sünden gebracht, uns durch die Heilsveranstaltung des Leidens (**οἰκονομία τοῦ πάθους** dial. 30 f.) erlöst; aber seine eigentliche Gabe bleibt für das Denken Justins immer seine Lehre. Für diese Lehre zeugt nicht nur ihre Vernunftgemäßheit, sondern vor Allem der sündlose Wandel der Christen. Hierzu befähigen sie jene Belehrung und die Gabe der Vernunft und des Wahlvermögens, so daß sie nur der Buße und Vergebung ihrer früheren Sünden bedurften. Im Gegensatz zum Judentum ist die Christenheit das wahre Israel mit seinem neuen Gesetz (s. oben). In seinem Weissagungsbeweis schließt sich Justin offenbar der bereits in der Kirche üblichen Methode an. Überhaupt wurzelt er im Glauben der Gemeinde. Daher hat er thatsächlich den Bruch vollzogen mit seinem heidnischen Vorleben, erblickt sein Heil allein im Glauben an Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zählt sich als christlicher Bruder zum Volke Gottes und bekennt sich aus voller Überzeugung zur apostolischen Überlieferung. Er weiß deshalb um den entscheidenden Unterschied von Schöpfer und Geschöpf (dial. 5. 6), um die Sünde als eine freie That (dial. 88), um Christum als den Retter durch sein Blut (dial. 17. 40. 88. 106), die Christenheit als die Stätte der Gerechtigkeit, die Aufrichtung eines Reiches Gottes und eine Auferstehung des Fleisches. Aber seine reflexionsmäßige Darlegung ist bestimmt durch die überkommene Gedankenwelt. Gott ist ihm da nur der Vater der Welt, Princip ihrer geistigen Kräfte und gesetzgeberische Macht, daher auch die Sünde nicht Bruch der Liebesgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, die Erlösung notwendig durch die Creatürlichkeit des Menschen, das Heil der zukünftige Umgang mit Gott in Leidenslosigkeit und Unvergänglichkeit, die Gerechtigkeit Bedingung des Lohnes nicht Bethätigung des

Gotteskindes. So verbindet sich hier ein Festhalten an den Grundelementen christlicher Wahrheit mit einer Umsetzung derselben in heidnische Begriffe.

Dasselbe gilt auch von den andern Apologeten. Zwar die Einen betonen die Übereinstimmung mit der heidnischen Philosophie so daß die christliche Erkenntnis nur eine vollständigere, weil von Gott selbst durch seine Propheten gegebene ist, — so besonders Athenagoras (leg. 5. 6. 19. 24) und Minucius Felix (Octav. 16, 5. 29, 6. 34. 38); die Andern weisen schroff die Philosophie ab, — so Tatian (1—3. 25 f.[1]). Aber doch trägt ihr Christentum dem Justins gleiches Gepräge. Es ist wesentlich Anbetung des Einen Gottes, des Schöpfers des Alls. Dieser ist intelligibles Sein, als solches die geistige Ursache der Welt, und eben dies seine Güte. Diese Gotteserkenntnis schließt schon in sich die wahre Gerechtigkeit, denn deren vorzüglichstes Werk ist das geistige Anbeten Gottes; die christliche Gerechtigkeit ist eine vollkommene, so daß der Christ selbst die Gedankensünde scheut, auch den Feind liebt und wirkliche Weltentsagung übt, und allgemeine, auch bei den Ungebildeten und Frauen[2]). Zu ihr befähigt die Wahlfreiheit, und treibt an die Rechenschaft vor Gott und der Lohn ewigen Lebens[3]). Die Seele, an und für sich weil Geschöpf nicht unsterblich (Theoph. II, 27), nach Tatian (13) direkt sterblich, soll wenn tugendhaft unsterblich werden, aber auch der Leib auferstehen. Gerade die Auferstehung des Leibes vertreten alle Apologeten. Wesentlich um dieselben Fragen bewegt sich die Verteidigung dieser Apologeten, wie der gleichzeitige Angriff des Celsus. Dabei aber erleidet das Christentum in ihren Anschauungen eine Umbildung, welche es den Voraussetzungen heidnischen Denkens bei Celsus annähert. Nur trägt für sie ihre Gotteserkenntnis den Charakter göttlicher Gewißheit, weil auf Offenbarung ruhend, und daher wissen sie sich als deren ausschließliche Inhaber, und sehen in der Gemeinde, in der sie stehen, allein Gerechtigkeit verwirklicht und die Verheißung an sie gebunden. Sie haben deshalb auch den Bruch mit dem heidnischen Dualismus

1) So auch die pseudojust. Schr. πρὸς Ἕλληνας, vgl. Harnack Texte und Unters. I, 155.

2) Tat. 11—16, 6 28. 32. 34. Athen. 11—13. 31—35. Theoph. II, 35. III, 9. 13—17. X Min. Fel. 31. 39. Pseudomel. 6. 9.

3) Tat. 7. Athen. 12. 31. 36. Theoph. II, 27. 34 Pseudomel. 6—9. 12. 13. Min. Fel. 36, 1.

vollzogen; an der prophetischen Weissagung aber ist ihnen ein gewisses, wenn schon sehr unvollkommenes Verständnis der Erlösungsthatsachen geworden]. — Diese wissenschaftlichen Bestrebungen der Apologeten setzten sich fort in der Alexandrinischen Schule, mit Clemens und Origenes an der Spitze. Hier an dieser Stätte hellenischer Bildung erwuchs den Kirchenlehrern die Aufgabe, das Verhältnis des Christentums zur Weltanschauung des Heidentums, näher zur vorchristlichen Philosophie darzulegen, und dies führte bis auf die letzten und tiefsten Fragen, auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Glauben und Wissen. Darüber stellten sie folgende Prinzipien auf:

Die christliche Heilslehre ist in sich selbst vollkommen und vollendet (*ἀπροσδεὴς καὶ ἀνενδεής*), bedarf daher weder der Bewährung noch der Bereicherung durch menschliche Wissenschaft. Sie wird vielmehr angeeignet durch den einfachen Glauben (*πίστις ψιλή*). Dieser einfache Glaube geht aller wissenschaftlichen Demonstration voraus, er ist das unmittelbar Gewisse, ein im Innern niedergelegtes Gut, der kurze Inbegriff des Notwendigen (*πρόληψις ἑκούσιος. ἐνδιάθετόν τι ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν, θεῖόν τι*, Clemens). Aber er soll auch zum Wissen erhoben werden. Dies geschieht, indem die Reflexion und Demonstration hinzutritt und jenen einfachen Glaubensinhalt nach seinem Grund und Wesen erkennt. Dies ist die Gnosis, die ächte, wahre, im Unterschied von der häretischen: sie hat den Glauben zur Grundlage, die objective Offenbarung zur Voraussetzung und zur Norm (*πίστις θεμέλιος γνώσεως*). Ohne Glauben keine Gnosis, Jes. 7, 9. Sie selbst aber ist der zum Wissen erhobene Glaube, denn der Glaube ist auch schon ein Wissen, nur noch kein expliciertes (*σύντομος γνῶσις*), die Gnosis dagegen eine *πίστις ἐπιστημονική*, „das feste und sichere Erkennen des im Glauben Aufgenommenen“, — in soferne also höher als der einfache Glaube, die Vollendung (*τελείωσις*) des Glaubens. So hoch stellten sich diese Alexandrinischen Theologen das Ziel — nicht ohne Verkennung des Wesens des Glaubens und Überschätzung des Wissens.

Aber welche Mittel hatte man zur Durchführung dieser kühnen, jugendlichen Theorie? Eine wissenschaftlich-christliche Bildung gab es noch nicht. Man mußte also Form und Methode der allgemeinen Zeitbildung entnehmen, und diese war die hellenische Philosophie in ihrer damaligen eklektischen Gestalt. Sie sollte der christlichen Gnosis

zur Propädeutik dienen, wie es Clemens ausdrückt, der königlichen Lehre den Weg bereiten (Str. I, 20. 26). Aber es fand sich auch ein sachlicher Anschließungspunkt in ihr: die Idee des göttlichen Logos, wie sie sich in der Alexandrinischen Religionsphilosophie durch Philo aus alttestamentlichen und platonischen Elementen gebildet hatte, zugleich auch von stoischen Einflüssen tingiert (s. oben), und dann mit dem johanneischen Theologumenon in Verbindung gebracht worden war. Diese Logosidee erhoben die Alexandrinischen Kirchenlehrer zum Princip der christlichen Wissenschaft. Und eben dies ist der Punkt, an dem sich das wissenschaftliche Bewußtsein der Christen mit der allgemeinen philosophischen Bildung jener Zeit in Verbindung setzte. Vermittelst der Logosidee unternahm man es, sowohl die Universalität des Christentums im Verhältnis zur vorchristlichen Zeit und zu Allem, was sich an Wahrheitselementen in ihr vorfindet, aber auch seine Erhabenheit darüber nachzuweisen: Der göttliche Logos, die absolute Vernunft, ist das vermittelnde Princip zwischen Gott und der Welt, Grund und Quelle aller Offenbarung des verborgenen Gottes an die Kreatur, Alles himmlischen Lichtes in ihr. An ihm participiert gewissermaßen die ganze Menschheit. Er hat sich auch schon vor Christus in der Welt geoffenbart, vermöge seiner Immanenz in dem menschlichen Geiste überallhin seine Strahlen ergossen (*λόγος σπερματικός*, *πάντη κεχυμένος*), insbesondere in der Philosophie, namentlich der Platonischen. Was sich in der Vorzeit an solchen Offenbarungen vorfindet, ist, weil vernünftig (logisch), auch christlich, gleichsam ein Stück des Christentums (*ὅσα παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστιν*). Von da aus angesehen empfängt die Philosophie eine hohe Bedeutung, sie erscheint als ein göttliches Geschenk an die Griechen, sie soll der Heidenwelt einen ähnlichen Dienst leisten, wie das Gesetz dem Volke Israel; sie wird zu einer Pädagogie auf Christum. So Justin und die Alexandriner, wobei sie jedoch die wirkliche Verwandtschaft derselben mit dem Christentum vielfach überschätzten und ihr auch auf die Auffassung einzelner Lehren einen übergroßen Einfluß gestatteten. Indessen kam nach demselben Princip doch auch der Unterschied zur Anerkennung. Denn, dies ist der weitere Gedankengang, die vorchristliche Offenbarung des Logos war doch nur eine fragmentarische (*μερικῶς*), sporadische, überdies durch Schuld der Menschen vielfach getrübte und entstellte; aber in Christo ist der Logos in seiner absoluten Fülle, in seiner Totalität erschienen (*τὸ ὅλον*

λογικόν), und deshalb ist das Christentum die absolute Wahrheit, und der Inbegriff aller früheren Wahrheitselemente — die wahre Philosophie [1]). Der christliche Gnostiker aber kann von seinem höheren Standpunkt aus alles Vorchristliche beurteilen und die disiecta membra der Wahrheit zu einem Ganzen verbinden [2]). Schön spricht sich hierüber Clemens (Str. 1, 13) aus: „Die Wahrheit ist nur Eine, das Falsche aber hat unendlich viele Abwege. Wie die Bacchen, die den Pentheus zerrissen und zerstückelt haben, rühmen sich die Häresien der barbarischen und hellenischen Philosophie, als ob jede in dem, was ihr zu Teil geworden, die ganze Wahrheit hätte. Der Aufgang des Lichtes aber setzt alles ins Licht. Alle Hellenen und Barbaren, die nach der Wahrheit gestrebt haben, geben den Beweis, daß sie, die Einen mehr, die Andern nur einen sehr kleinen Teil von der Wahrheit erreicht haben. Die Ewigkeit begreift Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Einem Moment in sich, aber noch weit mehr als die Ewigkeit vermag es die Wahrheit, den ihr angehörenden Samen, wenn er auch auf einen noch so verschiedenartigen Boden gefallen ist, zur Einheit zusammenzubringen". Zwar erklären sich dieselben Kirchenlehrer a. a. Orten weit ungünstiger über die hellenische Philosophie: das Wahre an ihr sei von Moses und den Propheten entlehnt, ein erborgter Besitz, ein gestohlenes Gut, — Platon heißt ihnen *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος*, — ja sie reden von Einflüssen dämonischer Mächte auch auf dieses Gebiet [3]); dennoch lag ihnen von jener Grundanschauung her die Gefahr sehr nahe, das Christliche in philosophische Ideen zu verflüchtigen oder es damit zu versetzen, und sie würden auch dieser Gefahr ohne das heilsame Gegengewicht der kirchlichen Überlieferung erlegen sein. Dies sieht man am deutlichsten an Origenes, dem ersten, der es gewagt hat, das Wissen im Glauben zu einem ausgeführten, wissenschaftlichen System zu erheben. Er

---

1) Justin Apol. II, 10: *μεγαλειοτέρα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται ἡ ἡμετέρα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι.* II. 12: *ὅσα παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι* etc. I. 46. 48. Clem. Alex. coh. 6. 7. 11.

2) Vgl. zur näheren Nachweisung und Ausführung dieser durchschnittlichen Angaben: Meine Monographie über Origenes S. 22 ff. Redepenning: Origenes I. S. 329 ff. Baur, D. G. I, 222 ff. Nitzsch §. 18 u. 20.

3) Clemens Str. I, 1 ff. VII, 2. Pseudojustin coh. ad gr. c. 8. 11. 36. Über Origenes, Redepenning a. a. O. S. 329.

gründet es auf die regula fidei. Auf dieser unwandelbaren Grundlage soll ein organisches Ganzes von Erkenntnissen (unum corpus) teils mittelst Schriftforschung, teils durch logische Consequenzen erbaut werden, ein System, welches die Prinzipien alles Daseins und alle Rätsel der Welt umfassen und vom christlichen Standpunkt aus lösen soll. Aber in der Ausführung dieses kühnen Gedankens nimmt er eine ganze Reihe philosophischer Ideen aus dem Platonismus mit herein, wozu ihm gerade die allegorische Auslegung als Mittel dienen muß. So ist sein Werk de Principiis ein zwar kühner, geistreicher, aber verfrühter Versuch [1]).

Eine ganz andere Richtung von vorherrschend realistisch-conservativem und praktischem Charakter tritt uns dagegen im Abendlande entgegen. Sie will nichts von einem solchen philosophischen Christentum wissen, sie weist die hellenische Philosophie von vorne herein ab: dieselbe sei die Mutter der Häresien, — Platon der condimentarius omnium haereticorum — dem Christentum nicht nur fremd, sondern zum Teil geradezu gefährlich, überdies völlig überflüssig. Der Afrikaner Tertullian, der erste lateinische Kirchenlehrer, ist ihr eifriger Vertreter. „Was, ruft er aus, was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander zu thun? Unsere Lehre stammt aus der Halle Salomos, der selbst uns geboten hat, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Die mögen zusehen, was sie thun, welche ein platonisches, stoisches, dialectisches Christentum vortragen." Um so fester stellt er sich auf den Boden der positiven Offenbarung; das Christentum ist die absolute Wahrheit, der Glaube trägt die volle Gewißheit seiner selbst in sich, mit ihm hört alles Suchen und Forschen und Fragen auf: nobis curiositate non opus est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. Man halte sich einfach an die Glaubensregel, in ihr ist schon Alles beschlossen: adversus regulam nihil scire, omnia scire est. So unbedingt muß das Wissen dem Glauben sich unterordnen: cedat curiositas (das Wissensinteresse) fidei [2]).

1) S. meinen Orig. S. 45 ff. Baur, D. G. I, 237.
2) De praescr. 7, 10—14. Vgl. adv. Hermog. 8, de anima 3. 23.

Dennoch hat auch dieser Kirchenlehrer die christliche Wissenschaft anbahnen helfen, im Grunde tiefsinniger als die Alexandriner. Seine Weltanschauung ist das direkte Gegenteil der gnostischen, Realität ihr Grundcharakter: die Wirklichkeit der Dinge, die Wesenhaftigkeit der Natur und der sinnlichen Welt, die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der Sinne, die Bedeutung und Berechtigung der Leiblichkeit und die Substanzialität des Geistes — „kein Geistiges ohne Leibliches", — das ist die Basis, von der er ausgeht. Für die göttliche Schöpfung, für die göttliche Vernunft in ihren Ordnungen, für ihr ursprüngliches und noch immer durchscheinendes Wesen hat er den feinsten Sinn. Mit Vorliebe wendet er sich daher der Natur und der menschlichen Seele zu und sucht in jener die vestigia des Schöpfers, die Hieroglyphenschrift der Wahrheit zu lesen, in dieser die Zeugnisse des unmittelbaren Gottesbewußtseins nachzuweisen (testimonium animae naturaliter christianae). „Die Natur ist die Lehrerin, die Seele die Schülerin. Was nun entweder jene lehrte oder diese lernte, das ist von Gott, welcher der Lehrer der Natur ist. Die Seele ist älter als der Buchstabe und die Rede vor dem Buch, und früher der Mensch als der Philosoph und der Dichter." — Wie sollte also der Mensch nicht schon vor aller Literatur und Kunst eine Kenntniß, oder doch eine Ahnung von Gott haben? „Auch ohne daß er ihn noch eigentlich kennt, selbst mitten aus der Finsternis des Heidentums heraus nennt er seinen Namen, den Namen desselben, welcher der Gott Mosis und der Propheten ist, weil früher als das Prophetentum die Seele existierte, deren ursprüngliche Mitgabe das Gottesbewußtsein ist (ante anima, quam prophetia; animae enim a primordiis conscientia Dei dos est). Nie wird Gott verborgen sein, immer wird er erkannt, gehört, geschaut werden, wie er es will: Habet Deus testimonium: totum hoc quod sumus et in quo sumus, unser eigenes Selbst und die ganze uns umgebende Natur[1]).

---

1) Deus primo natura cognoscendus dehinc doctrina recognoscendus. Vgl. Apologet. 17. de testim. animae 1. 5. 6. adv. Marc. I, 10. 18, de carne Chr. 12, de resurr. 3: Est quidem et de communibus sensibus sapere in Dei rebus (so 3—17), de an 2. 41. S. o. Neanders Tertullian S. 348. Dabei bleibt bestehen de res. 3: communes sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum. Ratio autem divina in medulla est, non in superficie et plerumque aemula manifestis.

So hat für Tertullian die Natur eine ähnliche Bedeutung, wie für die griechischen Kirchenlehrer die Philosophie. Und diese realistische Weltanschauung ist zugleich die Basis seiner Theologie, seine Waffe im Kampf gegen die Gnosis und jeden einseitigen Spiritualismus; sie dient ihm dazu, die Substanzialität seines Gottesbegriffs[1]), die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte, den Ursprung der Sünde im Geist des Menschen durch die freie That seines Ungehorsams, die Geschichtlichkeit der Heilsoffenbarung, die Wahrheit der gottmenschlichen Person Christi, der Erlösungsthatsachen, der Auferstehung des Fleisches zu behaupten und zu verteidigen — allerdings nicht, ohne selbst in manche Einseitigkeiten zu verfallen. Dies ist die Bedeutung Tertullians. Sein Apologeticum ist die großartigste, gewaltigste, wenn schon zunächst juridisch gehaltene, Verteidigungsschrift der alten Kirche, seine fünf Bücher gegen Marcion das herrlichste Dokument der alten kirchlichen Literatur. Sein Stil hart, schwer, prägnant, wie seine Gedanken, häufig gesucht, aber auch glänzend, zuweilen wahrhaft prächtig. Wir geben eine Probe aus seiner Schrift de resurr. carnis c. 12: „Vor aller Lehre durchs Wort hat Gott die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Toten wiedererwecken werde, von dem du weißt, daß er Alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsternis, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsternis, sein eigner Erbe, bis dann wieder die Nacht auflebt mit ihrer Pracht: die Strahlen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet, der Mond, der sein Licht verloren, erhält es wieder. Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dies ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume, der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt, um zu erhalten, sie nimmt weg, um wieder zu geben, um auch noch zu mehren, denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder, sie borgt um Zinsen

---

1) Omne quod est, corpus est sui generis . . quis negabit Deum corpus esse, etst Deus spiritus est? adv. Herm. 35. adv. Prax. 7. Vgl. de an. 11.

zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon, Alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugnis für die Auferstehung der Toten." Vgl. c. 63. „Mit Recht sagt von ihm Vincentius Ler.: sicut Origenes apud Graecos, ita hic (Tert.) apud Latinos omnium facile princeps iudicandus est. Cyprian und Novatian stehen als Dogmatiker unter seinem Einfluß, erreichen ihn jedoch lange nicht [1]).

Zwischen diesen beiden theologischen Richtungen steht oder stand vielmehr (denn sie ist die ältere) eine dritte in der Mitte, die ihre Wurzeln in Kleinasien hatte und von da nach dem Abendland herübergekommen ist. Ihr Vertreter, der Bischof Irenäus zu Lyon, der Schüler Polykarps, der vornehmste Repräsentant des kirchlichen Bewußtseins, ein Mann, dem an Ansehen und Einfluß kein anderer gleichkam († um 190—200). Seine grundgesunde theologische Richtung läßt sich im Unterschied von den geschilderten als die heilsgeschichtliche bezeichnen. Mit ihr tritt er zunächst der häretischen, in leere Spekulationen zerfließenden Gnosis entgegen. Gegen sie macht er den Grundsatz geltend: „Besser und weiser ist es, in Einfalt wenig Wissen zu besitzen und durch die Liebe mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, als den Schein der Vielwisserei und Vielerfahrung zu haben und zum Lästerer an Gott zu werden" (II, 26, 1). Er will die Beschränkung der natürlich-menschlichen Erkenntnis in Bescheidenheit anerkannt wissen, wie auf dem allgemeinen Gebiet der Schöpfung, so auf dem der neuen Schöpfung [2]); Inhalt und Grenze derselben ist die Offenbarung Gottes in seinem Sohne, in Christo (Matth. 11, 27), wo der in seiner Größe unerfaßbare Gott ihn in seiner Liebe zu schauen denen geschenkt, die ihn lieben (IV, 20, 1—5), — an ihm soll sich das Wissen genügen lassen. Und diese Offenbarung ist niedergelegt in der heiligen Schrift. An sie soll sich die Forschung halten; und zwar an den

1) Die späteren Lateiner: Commodian, Lactantius und Arnobius verfolgen eine popular-philosophische Richtung, welche sie das Christentum wesentlich als Monotheismus und Lehre von der Gerechtigkeit im Ausblick auf ewigen Lohn beurteilen läßt. Lebendig tritt jedoch die Erwartung des bevorstehenden Erscheinens Christi zur Aufrichtung seines chiliastisch gefaßten Reiches hervor. Sie waren ohne Einfluß auf die Bildung des Dogma.

2) adv. H. II. 28, 2.

großen einheitlichen Organismus derselben, so daß sie das Einzelne aus dem Ganzen erklärt. Auch sie läßt noch viele Rätsel ungelöst, viele Fragen ohne Antwort. Darum warnt Irenäus vor dem hochmütigen Flug der Gnostiker, vor dem Versuch, unerforschliche Mysterien (z. B. die Frage, was Gott vor der Weltschöpfung gethan, oder die nach der Zeugung des Sohnes) ergründen zu wollen (sapere ultra scripturam). Kein Zweifel, daß er dabei auch die christliche „Gnosis" im Auge hat[1]). Wie fest er sich dagegen an die kirchliche Überlieferung und an die heiligen Schriften hält, haben wir oben gesehen. Aber auch er bleibt dabei nicht stehen. Er stellt vielmehr der Wissenschaft eine große selbständige Aufgabe, richtiger als hernach die Alexandriner: „sie soll, auf der Grundlage der unwandelbaren Glaubensregel, die auf das Menschengeschlecht abzielenden Thaten und Veranstaltungen Gottes" erforschen, Grund und Zusammenhang der gesamten in der Schrift bekundeten Heilsgeschichte von der Schöpfung an bis zu ihrer Erfüllung in Christo und von da bis zur künftigen Vollendung der Erlösten in dem Einen zwecksetzenden Willen Gottes nachweisen: also eine Theologie der Thatsachen[2]). Eine systematische Ausführung gestattet ihm zwar der Zweck seines Werkes nicht, aber es ist ganz von Schriftideen durchdrungen und läßt deutlich erkennen, daß ihm der durchschlagende, Alles unter sich befassende Grundgedanke der paulinische von der recapitulatio ist. Er selbst, Christus, in seiner gottmenschlichen Person, ist ihm das leibhaftige Centrum der Geschichte, der zweite Adam, der die ganze, durch den Fall abnorm gewordene Entwicklung der Menschheit auf normale Weise in sich rekapituliert, und damit zugleich die Sünde sühnend und Alles, was durch die Sünde auseinandergegangen ist, — Geist und Seele, Einzelindividuum und Gattung, Himmel und Erde, Gott und Welt — wieder zur Einheit verbindend, die todverfallene menschliche Natur in seiner Person mit Gottes Unverweslichkeit und Unsterblichkeit vereinend, den Schöpfungszweck zu seiner Vollendung, die Menschheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft führt.

Mit dieser seiner großartig angelegten heilsgeschichtlichen Theologie steht Irenäus zwischen den griechischen V.V., die das

---

1) adv. H. II. c. 28, 3. 7. 8.

2) I, 10, 3: *τήν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ ϑεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνϑρωπότητι γενομένην ἐκδιηγεῖσϑαι*, etc.

ganze Gewicht auf den Logos legen, und Tertullian, der es auf die Natur legt. Überwiegt bei jenen der Spiritualismus, bei diesem der Realismus bis zur Einseitigkeit, Irenäus hält die rechte Mitte.

So sehen wir die Kirche am Ausgang des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts.

Sie hat die äußersten Extreme, die das Wesen des Christentums zu vernichten drohten, siegreich abgewiesen und ihnen gegenüber den Grundcharakter desselben in seiner Selbständigkeit, Universalität und Geschichtlichkeit gewahrt, damit aber sich selbst in ihrer innern Einheit als die Eine katholische Kirche erfaßt.

Sie hat bereits einzelnen Momenten ihres Gemeinglaubens einen bestimmten, bekenntnismäßigen Ausdruck gegeben.

Sie hat der mündlichen apostolischen Überlieferung die gesamte alt- und neutestamentliche Schrift als Kanon an die Seite, beide im Prinzip als gleichberechtigt neben einander gestellt und als für einander begriffen.

Eine wissenschaftliche Bildung in der dreifachen Gestalt einer idealistischen, realistischen und heilsgeschichtlichen Richtung ist in ihr entstanden; sie hat in der Idee des Logos und in dem historischen Christus zwei, wenn auch noch nicht geeinte, Principien für die Behandlung der christlichen Lehre gewonnen.

Mit der treuen Bewahrung des Überkommenen verbindet sich die vorwärts dringende Bewegung des forschenden Geistes.

So ausgerüstet schreitet sie weiter fort: von der Bestimmung des allgemeinen Grundcharakters des Christentums zur Arbeit an den einzelnen Dogmen *).

*) Ob die einzelnen Ansätze zu irrtümlichen Richtungen sich weiter entwickeln werden — wird der weitere Verlauf zeigen.

Beilagen.

Beil. zu S. 32. Die sogenannten apostolischen Väter. [Patrum apostolicorum opera ed. Cotelier, Paris 1672, ed. 2 (auch bei Migne) besorgt von Clericus, Amsterd. 1724. Beste Ausgabe von O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn (von diesem Ignatius und Polykarp) 1876—78. Ed. post Dresselianem alteram tertia (ed. minor 1877). Ferner A. Hilgenfeld, Nov. Test. extra Canonem receptum, 2. A. 1876—84. Funk, Ed. p. Hefelianam quartam V, 1878. Über die Schriften und die sie betreffende Literatur s. bes. die Prolegomenen der Gebhardt-Harnack-Zahnschen Ausgabe. Vgl. auch Donaldson, The apost. fathers 1874, und die Artikel in Prot. Real-Encyclopädie 2. Aufl. und in Christian Biography von Smith und Wace, auch in Cyclop. of bibl., theol., a. eccles. Lit. von M'Clintock und Strong. Den Brief des Clemens hat zuerst Bryennius (Konstantinopel, 1875) vollständig ediert aus einem neu aufgefundenen Jerusalemer Codex. Der Brief, ein Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus Anlaß dortiger Unruhen, welche durch die Verdrängung verdienter Presbyter entstanden waren, trägt durchaus praktischen Charakter, indem er zur Demut und speciell zur Unterwerfung unter die überkommenen Leiter der Gemeinde ermahnt. Er gehört, zuletzt von Wieseler der Zeit Vespasians zugewiesen, wahrscheinlich etwa ins Jahr 96, nach Ablauf der Wirren, welche die domitianische Verfolgung über die römische Gemeinde gebracht. Später darf er nicht angesetzt werden da 5, 1 das Martyrium des Petrus und Paulus als der γενεὰ ἡμῶν angehörig bezeichnet wird und nach 44, 3 noch von den Apost. selbst eingesetzte Presbyter lebten; andererseits ist nach cp. 42 – 44 für den Verfasser die Zeit der Apostel bereits eine vergangene. Vgl. auch die Ausgabe von Lightfoot 1869 nebst Clem. of R. An Appendix 1877 (zugleich mit Benutzung einer syrischen Handschrift). — Eines Clemens in der römischen Gemeinde, dessen Aufgabe es ist, Schreiben der römischen Gemeinde an auswärtige zu schicken, gedenkt der Pastor des Hermas (Vis. II, 3: γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις

ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται). Iren. (IV, 20 vgl. Eus. h. e. V, 8) citirt den „Hirten" als heil. Schrift. Ähnlich Clem. Alex. Str. I, 1. 17. 29. II, 1. 9. 12 f. u. s. w. Dagegen protestirt das sog. Muratorische Fragment gegen seine regelmäßige öffentliche Verlesung und Zugehörigkeit zum Kanon und verlegt seine Abfassung in die Zeit des Bischofs Pius, also zwischen 140 und 150. Spuren der Gnosis, besonders Marcions fehlen noch gänzlich im Hirten. Über den Gebrauch der Übersetzung des Theodotion vgl. Salmon, Introduction S. 654 ff. Um das Jahr 100 setzen ihn an bes. Zahn, der Hirt des Hermas, 1866; ferner P. Caspari, Bonwetsch und Salmon (Chr. Biogr. III, 912 ff.); zwischen 130 und 140 Harnack, Funk, Behm, Heyse u. a. Als ein Werk verschiedener Verfasser beurteilen den Hirten Hilgenfeld und Haußleiter. Dem Brief des Barnabas wird so gut wie allgemein die Zeit vor 125 zugewiesen. Seine Abfassung fällt nach Gieseler und Riebner 80—90, nach Volkmar 118—119, nach Hilgenfeld c. 97, nach Harnack und Zahn vor 125, also etwa zwischen 96 und 125. — In engem Zusammenhang mit dem Barnabas Brief steht die erst durch Bryennius 1883 aus mehr denn ein Jahrtausend langer Vergessenheit ans Licht gezogene Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Sie enthält in ihrem ersten Teil 1—6 mit Barn. cp. 19—21 fast zusammenfallende Anweisungen für Katechumenen, welche diese zu einer christlichen Sittlichkeit anleiten sollen, im zweiten 7—10 Anordnungen über kirchliche Handlungen, im dritten Bestimmungen über das Gemeindeleben. Für die Abfassungszeit ist von Bedeutung das Verhältnis zu Barnabas (für die Abhängigkeit von Barnabas u. a. Bryennius und Harnack, dagegen Funk, Zahn u. a. Harnack setzt die Apostellehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, Zahn um 110—120, andere noch früher; Interpolationen behaupten Hilgenfeld und Krawutzki. In der „Apostellehre" ist der Ausgangspunkt für die spätere Constitutionen-Literatur, sie bildet somit die Grundlage für die kirchenrechtliche Entwicklung. — Unter den Ausgaben vgl. neben der ed. princeps besonders die von Harnack (Texte und Unters. II, 1. 2) mit reichen Anmerkungen. — Die schon von Rothe (Anfänge der christlichen Kirche) betonte Echtheit der Ignatianischen Briefe erringt sich immer mehr Anerkennung. Die längere griechische Recension ist das Werk eines Fälschers um die Mitte des 4. Jahrhunderts (Zahn 360—80, Harnack 350—360), die syrische ein fragmentarischer Auszug. Vgl. bes. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien 1873; Funk, die Echtheit der

Ignatian. Briefe 1883. Neueste Ausg. mit eingeh. Untersuchungen von Lightfoot 1885. Harnack (die Zeit d. Ignatius u. d. Chronol. antioch. Bischöfe 1878), der Echtheit der Briefe nicht ungünstig, sucht die Zeit Hadrians als die des Ignatianischen Martyriums offen zu halten, da die chronologisch. Angaben des Eusebius über die Zeit der antioch. Bischöfe nicht auf überlieferten Daten beruhen. — Eng mit den Ignatianischen Briefen ist der unter Bezugnahme auf sie geschriebene, schon von Irenäus als Schrift seines Lehrers erwähnte, Brief des Polycarp verbunden. Die früher bes. von Ritschl scharfsinnig vertretene Hypothese einer Interpolation dieses Briefes ist schon durch die in allen Teilen gleichmäßige Abhängigkeit vom 1. Clemensbrief ausgeschlossen (vgl. d. Proleg. Harnacks zum Clemensbrief.) — Der sog. zweite Brief des Clemens ist ein Bruchstück aus einer Homilie um die Mitte des 2. Jahrh. Die Richtigkeit dieser Erkenntnis des Verfassers dieser Dogmengeschichte hat die inzwischen vollständige Edition dieser Schrift durch Bryennius deutlich erwiesen. Über diese Homilie vgl. Ritschl a. a. O. S. 274 ff., bes. Harnack in Ztschr. f. Kirchengesch. I S. 264 ff. 329 ff., von Engelhardt, das Christentum Justin S. 401 ff. Wie Polykarp so wird auch Papias von Irenäus als Schüler des Johannes bezeichnet (V, 33, 4). Die aus der Einleitung in seine Erklärung der Herrnworte (*λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*) von Eusebius (III, 39) aufbewahrten Fragmente haben eben durch ihre Kürze zu zahlreichen Untersuchungen Anlaß gegeben. Vgl. über sie und die betreffende Literatur bes. Steitz-Leimbach in PRE ² XI, 194 ff. Papias ist ein wertvoller Zeuge für die Bildung der Tradition. In der Überlieferung der Worte Christi, der persönlichen Wahrheit, ist ihm die Bürgschaft des Wahrheitsbesitzes gegeben. Die sichere Garantie für diese Überlieferung aber bieten zunächst die, welche dem Herrn selbst nachgefolgt sind, dann aber deren Jünger, die als ihre zuverlässigen Interpreten auf Ohrenzeugen zurückgehende Kunde mitteilen können. Die Vergleichung ihrer Aussagen gewährleistet die Richtigkeit des Verständnisses ihrer Worte (III, 39, 3. 4. 15). Papias wird als Zuhörer von Apostelschülern und von Aposteln selbst wieder für Irenäus ein Zeuge der überkommenen Wahrheit (Iren. IV, 27, 1. 2. 28, 1. 32, 1, vgl. Leimbach, das Papiasfragment 1875). Seine und überhaupt der Presbyter des Irenäus Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae I und bei Gebhardt-Harnack Patr. app. I, 2.

Die apogryphe neutestamentliche Literatur ist großenteils häretischen, zum Teil aber auch katholischen Ursprungs. Über die apokryphen

Evangelien s. Rud. Hofmann und Lipsius Christ. Biogr. II, 700 ff. PRE² I, 511 ff. (Ausg. von Thilo 1832. Tischendorf 2 A. 1876), über die apokryphen Apostelgeschichten Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten und Legenden I, II, b. 1883 ff., wo auch die Literatur (Ausg. von Tischendorf 1851. Thilo 1823. 1847. Zahn, Acta Ioannis 1880. Bonnet, Acta Thomae 1883). Ausdrücklich als von einem kirchlichen Presbyter verfaßt erwähnt Tertullian de bapt. 17 die acta Pauli et Theclae, welche Paulus als Prediger der Enthaltsamkeit und Auferstehung schildern. Von den apokr. Apokalypsen (vgl. z. T. d. Ausg. von Tischend. 1866) gehören in die früheste Zeit die des Paulus, Epiph. haer. 38, 2, und bes. die des Petrus: Clem. Al. Ecl. 41. 48 f., Clem. hat sie auch commentiert (Eus. VI, 14, 1); Makarius Magnes IV, 6. 16; Sozom. VII, 19; s. a. can. Mur. 71 ff. Vgl. Harnack, Th. L. Z. 1884 S. 339 f. Die eschatolog. Erwartung der Kirche kommt auch zum Ausdruck bei Hermas (vis. 4), Barnabas (4. 15. 21), in der Didache (16) in den Zusätzen zu jüdischen Apokalypsen wie den Sibyllinen und der Ascensio Iesaiae (bes. III, 21. IV, 18 ed. Dillmann 1877), — bei Papias, Justin (dial. 80 ff.), Irenäus (V, 25 ff.), Tertullian (passim seine Schrift de spe fidelium ist verloren), Hippolyt (de Christo et antichristo: nach cp. 14 kommt der Antichrist aus dem Stamme Dan), Commodian (instructiones 41—45, c. apolog. v. 798 ff.), Laktanz institutiones VII, c. 14 ff.) u. a. Näheres s. u. zu Abschn. 2).]

Beil. zu S. 39 ff. [In grundlegender Weise hat C. P. Caspari die Geschichte des Taufsymbols untersucht. Vgl. ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3 Bände. 1866—1875. Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. u. d. Glaubensregel 1879. Kirchenhist. Anecdota I. 1883. Historisk — kritisce Afhandlinger over en del virkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser, 1881. S. a. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, S. 71 ff., Swainson, The Nicene and Apostles Creeds 1875 und die Übersicht von A. Harnack PRE² I. Schon im Vorwort zu der obigen ersten Urkundensammlung (1866) spricht sich Caspari dahin aus: „das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalt nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Überzeugung zufolge, zum größten Teile (als altrömisches Symbol nämlich) auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben, oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo

die Kirche zuerst festere Verfassungs- und Cultusformen erhielt; und das verhältnismäßig nur Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen u. s. w. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntnis in der alten Kirche aller Orten den gleichen Grundtypus hatte, wird sich kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder diese ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch allerdings nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanktion des kirchlich entstandenen u. s. w." So viel geht mit Sicherheit aus den Nachweisungen Casparis hervor, daß wir bis an die Grenze des apostolischen Zeitalters mit der Entstehung des Symbolums zurückgehen müssen. Die sog. apostolischen Väter scheinen es sämtlich schon vorauszusetzen (1 Clem. 58. Barn. 7, 2. Polyk. 2, 1, die ignat. Br.). Es gilt nicht dem Gegensatz gegen die Häresie, sondern ist aus der Taufformel erwachsen, das positiv christliche Bekenntnis. Auf seinen morgenländischen resp. kleinasiatischen Ursprung weist hin der nur aus einer gemeinsamen Wurzel erklärliche Zwillingscharakter der morgen- und abendländischen Symbole. Der ursprüngliche Text ist ohne Zweifel der griechische, wie denn auch in Rom bis zu Ende des 2. Jahrhunderts die griechische Sprache die herrschende ist (Caspari, Quellen III, 267 ff). Hier in Rom wird diese Taufformel mit besonderer Sorgfalt bewahrt und als entscheidender Prüfstein des Christlichen geltend gemacht. Daher kann ein Irenäus „mit freudiger Plerophorie behaupten, daß in Rom der entscheidende Maßstab für die Christlichkeit der Kirchen in Sachen des Glaubens liege. Sofern sie mit der in Rom so streng bewahrten apostolischen Tradition stimmen, bilden alle Kirchen — so dürfen wir im Sinne des Irenäus mit Tertullian ergänzen — die Eine, apostolisch-katholische Kirche, sind sie selbst apostolisch." (Harnack in Hatch, Gesellschaftsverfassung u. s. w. S. 257).]

Beil. zu S. 42. Augustin über das Taufbekenntnis Serm. 21: Symbolum didicistis — regula fidei vestrae brevis et grandis; brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. — De symb. et fide: haec est fides, quae paucis verbis tenenda, in symbolo novellis christianis datur; quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor emundent, corde mundo quid credunt, intelligant. Der Name symbolum in dem angef. Sinne selbst kommt zuerst vor bei Cyprian epist. 69, 7 in den Ausgaben v. Goldhorn u. v. Hartel 1868.

Beil. zu S. 51. Ganz anders freilich gestaltet sich der geschichtliche Hergang, wenn man zu Kol. 1 von der unbewiesenen Voraussetzung ausgeht, daß eine solche Irrlehre in der apostolischen Zeit nicht schon vorhanden sein konnte (Holtzmann 291 und Pfleiderer, der Paulinismus 370); bei den Pastoralbriefen, „daß die hier bekämpften Irrlehrer in den ersten 3—4 Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts zu suchen seien" (a. a. O. 466), daß der 1. Brief Petri in die Zeit der Trajanischen Verfolgung falle, die des Ignatius „in die zweite Hälfte desselben Jahrhunderts" (483). Auf diesem Wege verkehrt sich die ganze neutestamentliche Literatur, allen sonstigen constatirten Angaben zum Trotz, insbesondere die spätere paulinische in ein widerliches Gemisch von Interpolationen, Überarbeitungen, Retractionen.

Beil. zu S. 57 u. 88. Daß der Name „Ebioniten" nicht von einem Sektenstifter Ebion, wie Tertullian und Epiphanius meinen, abzuleiten sei, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Daß er ursprünglich als Bezeichnung der Christen überhaupt (pauperes), insbesondere der palästinensischen (Neander, Ritzsch) in Brauch gewesen, ist eine bloße Vermutung. Nach Zahn, Acta Ioannis S. CXLIX, hat Leucius, der Verf. gnostisierender Apostelakten, den Namen erdichtet. — Auch wie sich der Name „Nazaräer" zu dem der Ebioniten verhalte, ist unklar. Ohne Zweifel wird der letztere von den Kirchenlehrern öfters so gebraucht, daß er die ausgeschiedenen Judenchristen überhaupt, abgesehen von den innerhalb derselben bestehenden Parteien, bezeichnet (Iren., Orig.); dagegen unterscheidet Hieronymus so, daß er unter den Nazaräern diejenige Richtung der Judaisten, die dem Christentum näher stand, begreift, unter den Ebioniten die schroffen, dem Apostel feindlichen, pharisäisch Gesinnten. Bei Epiph. ist die Unterscheidung noch fließender.

Beil. zu S. 63 u. 89. [Die Quellen unserer Kenntnis der Gnosis sind fast ausschließlich die zum Teil auf Grund ihnen vorliegender gnostischer Schriften verfaßten häresiologischen Werke der Väter. Von lehrhaften gnostischen Schriften ist nur vollständig erhalten, in koptischer Übersetzung, die erst dem 3. Jahrh. angehörige *Πίστις Σοφία* (ed. Schwartze — Petermann); sonst nur Fragm. Unter Simons Namen: *ἡ μεγάλη ἀπόφασις* (Philos. VI, 7—18. X, 12 vgl. IV, 51, auch V, 9); 24 BB. *ἐξηγητικά* des Basilius (acta Archelai et Man. c. 55, Clem. Str. IV, 12, 83, Orig. in ad Rom. l. V (Opp. IV, 549) vgl. Str. IV, 12, 88, Orig. hom. 1. 34 in Lc. (III, 933. 981),

Hier. VII, 1, 1, Ambr. in Lc. prooem.); seines Sohnes Isidor Schriften περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, Erkl. d. Weiss. des Parchor, ἠθικά (Cl. Str. II, 20, 113. VI, 6, 53. III, 1—3); ophitische Hymnen (Phil. V, 10); Valentin: lehrhafte Schriften (Cl. Str. II, 8, 36. 20, 114. III, 7, 59), Homilien (ib. IV, 13, 91. VI, 6, 52. Phil. VI, 42), Psalmen ib. VI, 37; sehr zahlreich sind die Epitomae ex Theodoto bei Clem. Al. (vgl. Zahn, Forschungen III, 117 ff.); der Brief des Ptolom. an Flora (Epiph. h. 33, 3 ff., Z. f. w. Th. 1881. Dazu Heinrici a. a. O. S. 75 ff.); aus Herakleons ὑπομνήματα bes. zu Joh. zahlreiche Fragmente bei Orig. in Ioann. (auch Cl. Str. IV, 9, 73 f., exc. ex proph. § 25); Epiphanes περὶ δικαιοσύνης (Cl. Str. III, 2, 6—9); Jul. Cassianus περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας ἔλεγχος (ib. III, 13, 91 ff. 14, 95; ein Brief des Monoimus Phil. VIII, 15). Über Bardesanes Licht und Finsternis vgl. A. Hahn nach den Hymnen des Ephräm. In dankenswerter Weise hat diese Fragmente mitgeteilt A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums. Vgl. Grabe Spicilegium (1700 ff.), Heinrici a. a. O. — Um Herstellung der Schriften und Lehre Marcions hat sich besonders Aug. Hahn bemüht, De gnosi Marcionis antinomi 1820. 21, Marcions Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt 1823, Marcionis gnost. Antitheseum liber restitutus 1823. — Über die gnostischen Evangelien und Apostelgeschichten s. o.

Von häresiologischen Werken ist das des Agrippa Kastor (Eus. h. e. IV, 7, 5—8) verloren, ebenso Justins Syntagma und Schrift gegen Marcion, auch Hegesipps Häresiologisches enthaltende Hypomnemata, des Miltiades und Proklus Werke gegen Valent. (Tert. adv. Val. 5) und die antimarcionitischen Schriften von Dionysius v. Kor., Melito, Theophilus v. Ant., Philippus v. Gortyna, Modestus, Rhodon (Eus. IV, 23—25. V, 13) und des Irenäus. Das erste (wenigstens lateinisch) ganz erhaltene Werk ist des Irenäus ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (ed. Massuet, Stieren, Harvey), kurz adv. haereses, 5. BB. bes. gegen die Valentinianer, das 3. B. geschrieben unter dem röm. Episkopat des Eleutherus (175—189 nach Lipsius, Chronol. d. Päpste; über die Abfassungszeit vgl. Zahn in PRE² VII, 13 f., eben dort auch über andere antihäretische Schriften des Irenäus). Ferner zahlreiche Schriften Tertullians: de praescr. haer., adv. Valent. I, 5 BB. gegen Marcion, de carne Chr., de resurr. carn., z. Teil de anima; verloren ist adv. Apelleiacos (vgl. darüber A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica). Von Hippolyt ist verloren sein Syntagma gegen alle Häresien (aus

Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian adv. omn. haer. zu reconstruiren), dagegen erhalten κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Philosophumena). Polemik im Einzelnen bei Clem. Alex. (so gegen Marcion Str. III, 3, 12 f. 4, 25. 8, 68. VII, 17, 106. 108), Origenes. Eingehende Auseinandersetzung in Dial. Adamantii, bei Methodius (beide um 300); ferner das pseudotert. Gedicht adv. Marc., Epiphanius im Panarion, Philastrius de haeresibus, Ephräm (gegen Marcion und Bardesanes). Auch Plotinus Ennead. II, 9.]

Beil. zu S. 107. [Die sog. Zwölfapostellehre redet in erster Stelle von Inhabern eines Amtes, welches über die Einzelgemeinde hinausgreifend im Dienst der Gesamtkirche ausgeübt wird. Es sind das die Apostel im weitern Sinn d. h. die Evangelisten, zum Teil auch die Propheten und Lehrer. Das Auszeichnende aller durch amtliche Stellung in der Gemeinde Geehrten ist, daß sie des Wortes walten. Die Didache stimmt hier wie mit Apg. 11, 27. 13, 1—3. 15, 32. Röm. 12, 7. 1 Kor. 12, 28 f. Ephes. 4, 11, so mit Ebr. 13, 7. 17, vgl. auch den Hirten des Hermas, Lucian de m. Peregr. 11. 16, Orig. c. Cels. III, 9. und Eus. h. e. III, 37. Daher dürfen die von ihr vertretenen Grundsätze über die kirchlichen Ämter nicht auf ein enges Gebiet der Kirche begrenzt werden, obschon sich nicht feststellen läßt, in wie weit dieselben noch zur Zeit ihrer Abfassung in Geltung waren. — Allmählich drängte jedenfalls das ständige Gemeindeamt die auf freier Geistesbegabung ruhenden Ämter zurück. Die Träger des ersteren erscheinen mehrfach als Inhaber auch der charismatischen Begabung (Ignat. Philad. 7, Eph. 20, 1, Rom. 7, 2, ep. eccl. Smyrn. 16, 2: *Πολύκαρπος ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικός, ἀποστολικὸς ἀνὴρ ἐν ἡμῖν.* Der Montanismus bezeichnet die Krisis, in welcher die freie prophetische Wirksamkeit aus der Kirche hinausgedrängt wird, und die Prädikate des apostolischen und prophetischen Amtes dem Episkopat zufallen. Vgl. Bonwetsch, Geschichte des Montanismus 1881, und die Prophetie im apost. und nachapost. Zeitalter, Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1884 S. 408 ff. 460 ff., Harnack in s. Ausg. d. Didache S. 93 ff.

Nur nebenbei ist hier das noch voller Klarstellung entbehrende anfängliche Verhältnis von Bischof und Presbyter zu berühren. Die römische Behauptung, daß der Episkopat in seiner hierarchischen Ueberordnung von Christo und den Aposteln selbst eingesetzt worden, ist schon längst als unrichtig dargethan (Phil. 1, 1, Apg. 20, 17. 28, 1.

Ptr. 5, 2, 1 Clem. 42. 44 u. a.). Ein Unterschied im Amt eines Presbyters und eines Bischofs ist dadurch an und für sich noch nicht ausgeschlossen. Auch kann deshalb immerhin schon sehr früh in manchen Teilen der Kirche Ein Bischof als leitende Persönlichkeit der Gemeinde vorgestanden haben. So hat man vielfach (z. B. von Hofmann) die Engel Apok. 2. 3 als Bischöfe gedeutet. Ignatius findet in Kleinasien überall Bischöfe mit monarchischer Stellung, während Polykarp gleichzeitig nur an Presbyter in Korinth sich richtet und der Hirte des Hermas die Leitung des römischen Kirchenwesens in den Händen von Presbytern zu erblicken scheint. Hier hätte sich dann allmählich aus dem Presbyterat der monarchische Episkopat entwickelt. — Einen neuen Versuch zur Lösung dieser Fragen hat Hatch a. a. O., von A. Harnack mit noch schärferer Fassung des Problems befürwortet, unternommen. Sein Ergebnis ist, daß die Gemeindeleitung dem Presbyterium zukam, der Bischof dagegen Verwaltungsbeamter war, welchem die ökonomischen Angelegenheiten wie der Vollzug des Cultus competierten, wobei ihm die Diakonen als jüngere Gehilfen zur Seite standen. Hiernach hat sich der Episkopat nicht erst allmählich aus dem Presbyterat entwickelt. Wohl aber hatte der Bischof von vornherein Sitz und Stimme im Rat der Presbyter (wie in den Municipien die Verwaltungsbeamten in den Gerusien), ja wohl sicher den Vorsitz. Es können selbst alle Glieder des Presbyteriums Episkopen gewesen sein. Als Presbyter waren sie dann Disciplinarbeamte, als Episkopen Cultusbeamte und Handhaber der Liebespflege. Durch Ausrichtung dieser ihrer Aufgaben gewannen naturgemäß die Letzteren eine monarchische Stellung, welche durch die Theorie vom apostolischen Charakter des Episkopats (der römische Bischof, wol Callist, scheint zuerst diesen beansprucht zu haben, Tert. de pud. 15. 21) zu Ende des 2. Jahrhs. die Gewähr der Dauer erlangte. — Eine Bestreitung haben besonders Weizsäcker (Theol. Ltzg. 1883, S. 435 ff.) und Kaufmann (Gött. Gel. Anz., 1884 S. 312 ff.) versucht. Dagegen hat Harnack (Texte u. Unters. II, 140 ff.) Hatchs Ansicht noch näher im Anschluß an die Didache begründet, und ausgeführt, daß der Episkopat seine monarchische Stellung nicht so sehr seiner Position im Presbytercollegium verdanke, als vielmehr dem Umstande, daß ihm die Prädikate der ein Amt für die Gesamtkirche inne habenden Apostel, Propheten und Lehrer zufielen.]

Beil. zu S. 122. Hofmann („Das neue Testament" Bd. V., S. 33) faßt die Summa seiner Untersuchung über die Briefe von

Clemens und Polykarp dahin zusammen; „Es ist teils in ausdrücklichen und namentlichen Bezugnahmen, teils in unzweideutigen Berührungen Kenntnis der beiden Briefe an die Korinthier, des zweiten an die Thessalonicher und der Briefe an die Römer, Epheser und Philipper an den Tag getreten, und zwar sieht man nicht nur, daß Clemens oder Polykarp diese Briefe für ihre Person besaßen, oder benachbarte Gemeinden sie einander mitgeteilt hatten: Clemens weist Namens der römischen Gemeinde die korinthische auf den Brief hin, den Paulus ihr geschrieben habe, und bei der von Philippi setzt Polykarp Kenntnis sowol des von Paulus an sie geschriebenen Briefes als des an die Epheser voraus. Auch ist wohl undenkbar, daß ein Bischof Briefe des Apostels besaß und solchen Gebrauch von ihnen machte, wie Clemens und Polykarp, ohne sie im Gottesdienst seiner eigenen Gemeinde zu verwenden. Wir haben also zureichenden Grund anzunehmen, daß es lange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts Sammlungen paulinischer Briefe gegeben hat." Ebd. S. 39: Auch der erste Brief an Timotheus und der an Titus sind von Clemens und Polykarp bezeugt. — In der berühmten Stelle Philad. 8: *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω* wird statt *ἀρχαῖα* zulesen sein *ἀρχεῖα*, und dieses nicht sowol Archive als schriftliche Urkunden bedeuten (vgl. die Ausgabe von Zahn). Demnach ist mit der vers. lat. und mit Zahn zu übersetzen: „Ich hörte einige sagen: Wenn ichs nicht in den Urkunden, in dem (geschriebenen) Evangelium (in archivis, hoc est, in evangelio) finde, so glaube ich es nicht. Und entgegnete ich: *γέγραπται*, so antworteten sie mir: das steht eben zur Frage. Mir aber gelten als Dokumente Jesus Christus und als unverfälschte Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube." Sinn: an dem persönlichen Christus und an den im Glauben gefaßten Thatsachen der Erlösung besitze ich eben das und nur zuverlässiger, wovon jene skeptischen Gegner ihren Glauben abhängig machen, ohne je mit der Untersuchung fertig zu werden. So stellt hier Ignatius nicht alten Urkunden neue gegenüber, sondern dem Buchstaben schriftlicher Zeugnisse, über die man endlos streiten kann, die für sich zeugenden im Glauben fortlebenden Thatsachen der Offenbarung. Eine Geringschätzung heil. Schriften ist damit durchaus nicht ausgesprochen, wol aber das Vorhandensein eines schriftl. „Evangeliums". Zahn, Ignatius 374. 380. 434.

Beil. zu S. 127. [Zu Ende des 2. Jahrhunderts ist der neutest. Kanon zu einem gewissen Abschluß gelangt. Den Montanisten wird

gerade dies zum Vorwurf gemacht, daß sie den Kanon in unbegrenzter Weise durch die Weissagungen ihrer Propheten zu erweitern trachten (Philos. VIII, 19. Euseb. VI, 20. Epiph. haer. 49, 2. vgl. can. Mur. 79 f.). Man hat auf Synoden über die Grenzen des Kanons verhandelt (Tert. de pud. 10: si non (sc. scriptura Pastoris) ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur), ohne daß den ausgeschiedenen Schriften jede Autorität, die sie in manchen Teilen und Kreisen der Kirche genossen, damit abgesprochen werden sollte (can. Mur.: legi eum sc. Pastorem quidem oportet; Tert. de pud. 20: receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore). Vielleicht repräsentiert eben jenes Fragment den Beschluß einer solchen Synode. — Aus der Unmöglichkeit eines Widerspruchs der Evangelien unter einander argumentiert Apollinarius von Hierapolis (Chron. pasch. p. 13 f. ed. Bonn.). Theophilus bekundet ein volles Bewußtsein um einen neutestamentlichen Kanon, indem er ad Autol. III, 12 Propheten und Evangelisten zusammenstellt und II, 9 die neutestamentlichen Schriftsteller *πνευματοφόροι* und ihre Schriften *ἅγιαι γραφαί* nennt wie die alttestamentlichen. Ebenso bezeichnet Irenäus III, 11, 8 das viergestaltige Evangelium als vom Logos gegeben und von Einem Geist zusammengehalten: *ὁ λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον,* und der can. Mur. 19 f. den Inhalt dieses Evangeliums als von einem und demselben Geist stammend. Für Tertullian ist der heil. Geist der Urheber auch der neutest. Schrift, de virg. vel. 4, de ieiun. 15, de resurr. 24, daher spricht er als selbstverständliche Folgerung aus: Nunquam discordabunt scripturae sanctae, de an. 21, und nennt sie das alleinige und endgiltige Tribunal in jeder Streitfrage, de an. 2. 26. de carne Chr. 6. 7 u. a. Die kanonische Dignität dieser Schriften aber beruht auf ihrem apostolischen Ursprung (Tert. adv. Mrc. IV, 2. de carne Chr. 22). Deshalb schreibt auch Serapion (Eus. VI, 12): *τοὺς ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν.* Auf der Autorität der Apostel ruhte die Wertschätzung der neutestamentlichen Schriften schon früher. Sie waren ja die zuverlässigen Zeugen der Herrnlehre. In dem Sinne erwähnt schon Justin die Aufzeichnungen der Apostel als neben den prophetischen Schriften im Gottesdienst verlesen, apol. I, 67. Daher nahm man bei den Evangelien keinen Anstoß an der Abfassung zweier derselben von Apostelschülern, nur galt es sich dessen zu vergewissern, daß eine treue Wiedergabe der von den Aposteln bezeugten Lehre hier vorliege, vgl. Papias a. a. O. So tritt der apostolicus

neben den apostolus; es deckt aber in Bezug auf den evangelischen Bericht die Autorität des Apostels seinen ebenfalls noch der christlichen Urzeit angehörigen Schüler, Tert. adv. Mrc. II, 2. 5, Iren. III, 1, 1, Cl. Al. b. Eus. II, 15, so daß die neutest. Autoren kurzweg als Apostel bezeichnet werden können can. Mur. 80 u. a. Als man den Hirten aus dem Kanon verbannte, mußte man Abfassung in nachapostolischer Zeit gegen ihn geltend machen, can. Mur. 74 ff. So ist es auch der schärfste Vorwurf gegen den Montanismus, daß er einer über die apostolische hinausgehenden Offenbarung das Wort redet, Hipp. bei Epiph. 48, 2. Philos. VIII, 19. Auch die Gnostiker suchen die Berechtigung ihrer Lehre zu erweisen, indem sie Apostelschüler als Begründer derselben behaupten: die Valentinianer Theodas, den Gefährten des Paulus, Basilides den Glaukias, den Hermeneuten des Petrus (Cl. Str. VII, 17), nach andere den Leucius, den Genossen des Johannes. Bei den Montanisten hatten auch die Begleiter ihrer Propheten eine derartige Stellung (Hier. ep. 41. Cod. Iust. I, 5, 20. V, 18). — Nach dem cultischen Gebrauch aber bestimmte sich die Zugehörigkeit zum neutest. Kanon. Nicht als ein fertiges Ganze wie den alttestamentlichen empfing ihn die Kirche, sondern in einem Ausgleich der verschiedenen kirchlichen Überlieferung mußte sich die Kanonicität der einzelnen Schriften feststellen (vgl. can. Mur. die Ausdrücke in honore eccles. cath. esse, oder in eccl. cath. receptum esse u. ähnl.), daher die nur relative Geschlossenheit des Kanons. — Als der Besitz eines neutest. Kanons klar ins Bewußtsein getreten war, mußte sich notwendig die Reflexion darauf richten, wie die Bestandteile dieses Kanons den daraus sich ergebenden Anforderungen genügen. Das geschieht bei Irenäus und dem muratorischen Fragment, wenn sie sich berufen auf den Einen, in dem viergestaltigen Evangelium waltenden Geist, gegen den die äußerlichen Differenzen verschwinden. Während die sog. katholischen Briefe hier kein Bedenken erregten, so schienen dagegen die paulinischen mit ihrer Adresse an bestimmte Gemeinden, ja Personen einer solchen universalkirchlichen Bestimmung, wie sie im Begriff des Kanons lag, um so entschiedener zu widersprechen. Ihre kanonische Stellung selbst war aber viel zu fest in den thatsächlichen Verhältnissen gegründet, um durch eine solche Erwägung erschüttert werden zu können. Man erklärte vielmehr ihren speciellen Charakter für blos scheinbar, ihre Tendenz von vornherein für eine katholische (can. Mur. 55—63. Tert. adv. Mur. V, 17), eine Behauptung, der ja allerdings die bleibende und universale Bedeutung dieser Schriften als Wahrheitsmoment inne wohnte,

Hierüber auch Harnack und Overbeck in ihren oben S. 123 citierten Schriften. Daß jedoch bei der Constituirung des Kanons zum Zweck ihrer Aufnahme in denselben der Hebräerbrief und unsere sog. katholischen Briefe eine sie hiefür geeignet machende Umgestaltung erlitten (Overbeck S. 4 ff., Harnack Texte und Unters. II S. 106), schließt eine zu bewußte Absichtlichkeit des Verfahrens ganzer katholischer Kreise in sich, um den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben zu können.] Ewald, Die Lehre vom Worte Gottes. 1871. S. 372. „Man kann nicht sagen, dieser Schritt (die Feststellung des Kanon) sei durch irgend eine besondere künstliche Bewegung eingeleitet und vollzogen; er kam wie von selbst und war vollzogen, ehe man es merkte. Aber das ist eben das Merkmal der höheren Notwendigkeit, welche die göttliche . . . ist. Auch kann man nicht sagen, eine einzelne von den vielen einzelnen christlichen Gemeinden sei in dem Wagen dieses gewaltigen Schrittes vorangegangen . . . Nur so viel ist richtig, daß ein Neues Testament als h. Schrift nie so bald und so einmütig hätte entstehen können, wenn das A. Testament nicht den Begriff und das Wesen einer heil. Schrift für die Gemeinde aller wahren Gottesfurcht längst festgestellt hätte. Und damit hängt das andere zusammen, daß es allen echten Christen fühlbar doch im Wesentlichen nur derselbe Geist eben dieser altheiligen Offenbarung ist, welcher von der neuen Kraft und noch stärkern Gewalt Christi selbst neubelebt, auch in diesen Schriften wehet, der neue Geist den alten belebend und der alte so neubelebt den neuen wieder noch lebendiger entzündend. Auch daß das A. Testament bei den meisten Christen griechisch gelesen wurde, erleichterte die Verähnlichung der neuen und der alten Schriften nicht wenig“.

Beil. zu S. 135 zur Anmerkg. Iren. II. 28, 1—13. IV. 26, 1: Alle Prophetie ist vor ihrer Erfüllung ein Rätsel; das Gesetz den Juden eine Decke vor dem Angesicht. Erst mit der Erfüllung, mit der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleische löst sich das Dunkel. Von den Christen gelesen, ist die Schrift ein Schatz, der im Acker verborgen, durch das Kreuz Christi aber aufgedeckt und erhellt ist, der den Verstand bereichert, die Weisheit Gottes offenbart, seine Heilsratschlüsse in Beziehung auf die Menschen enthüllt . . bis hinaus auf das letzte Ziel . . . Wer die Schrift so liest, der wird sowohl ein vollendeter Jünger sein, als auch dem Hausvater gleichen, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorbringt. — IV. 32, 1 setzt Iren. dem gnostischen Dualismus den Hauptsatz von der Einheit Gottes in den beiden

Testamenten entgegen, als den Kanon, der zum richtigen und sichern Schriftverständnis anleite. 33: Wer den Geist besitzt, der durch diese ganze Heilsordnung hindurchgeht, richtet Alle und wird von Niemandem gerichtet: er richtet die Heiden, die Marcioniten, die Valentinianer, die Ebioniten, die Doketen u. s. w., — überhaupt Alle, die außer der Wahrheit sind, d. h. außer der Kirche, er selbst aber wird von Niemandem gerichtet, denn ihm stehet Alles fest: der Glaube an Einen allmächtigen Gott, aus welchem Alles, an den Sohn Gottes Jesus Christus, durch welchen Alles, in dem h. Geiste (andere Lesart: an den Geist), dem Verleiher der Erkenntnis der Wahrheit u. s. w. (auszugsweise).

Beil. zu S. 133. Für die altchristliche Literatur s. Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols III S. 267 ff. Ergänzungen zu den Ausgaben s. zuletzt bei Pitra, Analecta sacra, II—IV: Patres antenicaeni 1884. Zu den Apologeten des 2. Jahrhunderts vgl. bes. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur I, 1 u. 2 (auch Donaldson, Hist of. Christ. Literature II); Ausgaben von Maranus und Otto. Der größte Teil der antiheidnischen wie antijüdischen Apologien ist verloren. So die Werke des Quadratus, Claudius Apollinarius, Miltiades, und bis auf Bruchstücke Aristides (bei Harnack S. 110—112), Melito (die unter s. Namen syrisch erhaltene Apologie ist nicht von ihm, wahrscheinlich an Caracalla gerichtet). Erhalten ist die, ohne Grund in zwei Werke getrennte, Apologie des Justin (um 150), die des Tatian (etwas später; übersetzt von Harnack, Gießen 1884), des Athenagoras *πρεσβεῖα περὶ χριστιανῶν* (in *περὶ ἀναστάσεως* beweist er mit Vernunftgründen die Auferstehung), die drei Bücher des Theophilus an Autolykus. Über dessen Evangeliencommentar: Zahn, Forsch. z. Gesch. d. Kanons II. Dagegen auf Grund der Handschrift Harnack a. a. O. I, 4. S. auch Zahn, Forsch. III, 198 ff. u. Hauck, Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1884. Während manche den Brief an Diognet schon dem Jahr 126 zuweisen zu können glauben, erblickt Overbeck (Studien z. Gesch. d. alten Kirche 1875) in ihm eine apologetische Stilübung aus nachconstantinischer Zeit; vermutlich gehört er dem Ende des 2., wahrscheinlicher dem des 3. Jahrhunderts an. Sehr alt sind wol auch die irrtümlich Justin zugesprochenen Schriften *πρὸς Ἕλληνας* und *περὶ μοναρχίας*. Die pseudojustinische Cohortatio setzt Julius Afrikanus als ihre Quelle voraus, ist daher nicht vor dem 3. Jahrhundert entstanden, Dräseke hat sie (Ztschr. f. KG. VII, 257) für Apollinarius von Laodicea

in Anspruch genommen. Zu Minucius Felix vgl. die vortreffliche Abhandlung von Kühn, der Octavius des Min. Fel. eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum. 1882. Eine Apologie repräsentieren auch die Märtyrerakten des Pionius u. a. — Zu Irenäus s. Zahn in PRE.[2] VII, 129 und Lipsius in Christ. Biogr. II, 253. Zu Tertullian Hauck 1877; G. Ludwig (T.'s Ethik) 1885. Barth, J. f. pr. Th. 1882. Zu Clemens v. Alex. Zahn, Forsch. III; 1884. Winter (Stud. z. Gesch. d. Ethik I) 1882; auch Overbeck, Über die Anfänge der patrist. Literatur (Hist. Ztschr. Bd. 48. N. F. 12 S. 454 ff.). Zu Origenes vgl. außer den oben S. 141 Erwähnten H. Schultz, die Christologie des Orig. (JBB. f. prot. Theol. 1876). — Über Hippolyt (Ausg. adv. omn. haer. von Duncker-Schneidewin, andere Stücke von Lagarde 1858, die canones von Haneberg 1869), Döllinger, Hipp. u. Callist 1853, zuletzt Caspari a. a. O. III, 351. 377 ff., Bardenhewer, D. h. H. Comm. z. B. Daniel 1877. Obwol Hippolyt an Irenäus sich anschließt, repräsentiert er doch im Unterschied von des Irenäus heilsgeschichtlich-biblischem einen ungleich mehr durch philosophische Spekulation beeinflußten Standpunkt. Irenäus hatte ausgesprochen, daß nur durch die Menschwerdung Gottes der Mensch mit Gott verbunden, ein Sohn und die Wohnung Gottes und der Unsterblichkeit teilhaftig werden konnte (III, 10, 2. 18—20). Nach Hippolyt hat sich der himmlische Logos aus dem Fleisch der Jungfrau Maria ein Kleid gewoben und so das Unvergängliche mit dem Vergänglichen vermischt, um uns zu erlösen (de Chr. et antichr. 4). Nach vorgängiger Bezeugung durch die Propheten, welche sich als solche durch ihre Vorhersagung der Zukunft erwiesen (ib. 2. 31, philos. X, 33), ist nun die volle Offenbarung Gottes in dem erschienen, der als Mensch durch alle Alter hindurchgegangen den Menschen ein vollkommener Lehrer zu sein. Den wahren Gott und seine Schöpfung hat nun der Mensch zu erkennen, durch gottgefälligen Wandel Gott ähnlich zu werden (can. Hipp. 30), damit er unsterblich werde an Leib und Seele, ein Genosse Gottes und Miterbe Christi, d. h. obwol Mensch es von Gott empfange Gott zu werden (phil. X, 34). Bei Hippolyt wie Origenes zeigt sich eine Trübung christlicher Grundgedanken durch Einmischung fremder Spekulation, so daß die weitere Ausgestaltung christlicher Erkenntnis sich nicht in evangelisch reiner Weise vollzieht. — Zu Arnobius vgl. K. B. Franke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. 1878.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Centraldogmen.

Theologie, Christologie, Anthropologie.

Die einzelnen Dogmen.

I.

Die Theologie.

Das Object, auf welches sich die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche zunächst richtete, war kein anderes und konnte kein anderes sein, als das Centrum des christlichen Glaubens und aller christlichen Glaubenslehren: Christus, der Gottmensch. Von der Reflexion auf die Person Christi ging sie aus; nicht von einem vorausgesetzten spekulativen Gottesbegriff; — die christliche Kirche nahm zunächst ganz einfach den Glauben an den Einen wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, aus dem alten Testament herüber, und die nähere Bestimmung desselben erfolgte selbst erst unter Rückwirkung der Christologie; auch nicht von dem Bekenntnis der Trinität ging sie aus: denn zwar glaubte die christliche Kirche indem an Christus an Gott den Vater, an den Sohn und den heiligen Geist, aber dieser Glaube gestaltete sich zum Dogma von der Trinität nur allmählich; und den treibenden Faktor dieser Entwicklung bildete gerade das mittlere Glied des apostolischen Symbolums, das Bekenntnis des historischen Christus: von diesem Centralpunkte aus nahm der ganze Prozeß der kirchlichen Lehrbildung seinen Ausgang.

Und zwar wurde vor Allem das Göttliche in Christo Gegenstand näherer Bestimmungen. Denn das ist ja eben das Große und Neue am Christentum, daß Gott in Christo zum Heil der Welt erschienen ist — das kündlich große Geheimnis: Gott ist geoffenbaret im Fleisch. Mit dem Göttlichen in Christo (wir brauchen absichtlich diese allgemeine Bezeichnung) wird also der Anfang gemacht; aber nicht in dem Sinne, als ob der Glaube daran erst hätte gewonnen

werden müssen auf dem Weg der Entwicklung: er war von vorn herein in der Kirche vorhanden — aber in der Form des unmittelbaren Glaubensbewußtseins. Darauf müssen wir also recapitulirend zurückgehen.

Erstes Stadium.

Die Gottmenschheit Christi in dem unmittelbaren Glauben der Kirche.

Die apostolischen Väter.

Wie die Kirche durch Christus gegründet worden ist, so hat sie auch von Anfang an den Glauben an ihn, als an eine gottmenschliche Persönlichkeit, im Herzen getragen. Schon die ältesten kirchlichen Dokumente bezeugen ihn. Das Symbolum apost. bekennt schon in seiner einfachsten Gestalt Christum als *υἱὸν θεοῦ τὸν μονογενῆ*, und in der späteren Relation bei Origenes heißt es: Iesus Christus, — qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus.

Dasselbe sprechen sämtliche apostolische Väter in der einfachsten unmittelbarsten Weise aus, und ihre desfallsigen Aussagen lassen sich in den Satz zusammenfassen: Gott in Christo, Gott erschienen im Fleisch.

Clemens R. nennt ihn den Hohenpriester unserer Opfer, die Hilfe unserer Schwachheit (58), aber auch den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit. Er sagt von ihm, daß er, ehe er in Demut kam, das Scepter der Herrschermacht Gottes war (*τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν, Χριστὸς Ἰησοῦς* 16), daß er jetzt zur Rechten Gottes sitze, größer als alle Engel (36), und läßt durch ihn die Erwählung und das Heil auch schon der alttestamentlichen Frommen vermittelt sein (50). Ähnlicher Weise bezeichnet ihn Barnabas „als den Herrn der ganzen Welt", zu welchem Gott schon bei der Schöpfung gesprochen hat: Lasset uns Menschen machen — und der im Fleisch erscheinen mußte, weil wir Menschen seinen Anblick sonst nicht hätten ertragen können, so wenig als die Strahlen der irdischen Sonne, welche ein Werk seiner Hände ist (5). „Er ist das unerschaffene Licht, nicht der Sohn eines Menschen, sondern *ὁ υἱὸς*

τοῦ θεοῦ ἐν σαρκὶ φανερωθείς (12), nicht Sohn Davids (im eigentlichen Sinne), sondern der, von welchem David im Psalme sagt: „der Herr sprach zu meinem Herrn" (12); der Urheber der ersten und der zweiten Schöpfung, der sittlichen Neuschöpfung — ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν (12). Gerade auf diese Identität gründet Barnabas die Erlösung: nur der Schöpfer konnte die dem Tode verfallene Menschheit auch erlösen, und er hat es gethan durch seinen Kreuzestod, durch welche er unsere Sünde sühnte und unserm Tode die Macht nahm, während er durch seine Auferstehung die unserige und sich als den künftigen Richter erwiesen hat (5. 12. 14). Nun aber wohnt er als Herr in uns, als in dem geistlichen Tempel, den er sich selbst neu geschaffen hat (16. 6). Noch eingehender Ignatius. Ihm ist Christus die vollkommene Offenbarung Gottes zur Überwindung der Todesherrschaft und Einsenkung eines neuen Lebens in die Menschheit [1]); beides wahrer Mensch und Gott, Menschensohn und Gottessohn zumal, „weil er vermöge eines doppelten Ursprungs aus Davids Geschlecht und aus dem heiligen Geiste von der Jungfrau empfangen ward" [2]). Von diesem Einen Subject, dem Gottes- und Menschensohn, gilt Alles, was Ignatius von ihm aussagt. Er nennt ihn wiederholt ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός — unser Gott: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός [3]). Dieser Christus ist ein ewiges Ich, das ewige Wort Gottes, das von den Aeonen her beim Vater war, am Ende zur Erlösung als wahrer Mensch erschien und nunmehr leiblich, in leiblich verherrlichter Daseinsform den Erlösten innewohnt [4]). Aber nicht nur diese einzelnen Stellen, die ganze Anschauung des Ignatius vom Christentum zeugt dafür. Denn wie er einerseits dem gnostischen Doketismus gegenüber die wahre Menschheit und Leiblichkeit Christi aufs Stärkste betont, andrerseits dem Judaismus gegenüber ihn als Gott bekennt, so faßt er ihn gerne als gottmenschliche Einheit (ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος), und jeden einzelnen Christen als Träger desselben (θεοφόρος, χριστοφόρος), die Kirche als Abbild und Fortsetzung dieser gottmensch-

---

1) Eph. 19: θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. Ebd. 7. Sm. 1.

2) Eph. 20. 7: καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ.

3) Sm. 1. 10. Rom. inscr. u. 3. Ephes. inscr. 15. 18. 20. Vgl. Trall. 13.

4) Magn. 8. Smyrn. 3. Eph. 15.

lichen Einheit (die sich insbesondere in dem Verhältnis der Bischöfe zur Gemeinde darstellt), als den Tempel, den der Herr mit seinem Geiste durchwaltet und eint. Auf diese Immanenz Christi in den Christen und auf diese Geistesgemeinschaft mit ihm legt Ignatius das Hauptgewicht [1]). Bei der Abendmahlsfeier, wie die Didache sie darstellt, bekennt die Gemeinde: Hosiannah dem Gotte Davids (10, 6). Auch in dem kleinen Brief des Polykarp heißt es von Christus: „Ihm ist Alles unterthan im Himmel und auf Erden, Alles was Odem hat, bringt ihm Gottesdienst; er kommt als Richter der Lebenden und der Toten" (2. 6). Daneben erwähnen diese K.V. auch den heiligen Geist, obwohl nur mit leiser Unterscheidung von Christus.

Nur Hermas scheint beide zu identificieren, wenn er Sim. V, 5, 2 sagt: Der Herr des Ackers ist der, welcher Alles geschaffen hat und Allem Lebenskraft gibt, *ὁ δὲ υἱὸς* (im Gleichnis) *τὸ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν· ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν* und V, 6: *τὸ πνεῦμα τὸ αγιον τὸ προὸν κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα* (vgl. 9, 1: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*). Mag man nun diese Identificierung aus der Tendenz des Gleichnisses erklären [2]), oder aus dem thatsächlichen Unvermögen den präexistenten Christus und den heiligen Geist zu unterscheiden [3]), jedenfalls erkennt Hermas in dem Menschen Jesus ein persönliches, göttliches Prinzip das schon die Weltschöpfung vermittelt hat, und das zu unserer Erlösung erschienen ist [4])."

---

1) ad Trall. 11. Magn. 1. 6. 7. 10. 11. 14. 15. Ephes. 1. 4. 9. 13. 15. Die vielbesprochene St. Magn. 8 ist mit Zahns Ausgabe zu lesen: Ein Gott ist es, der sich selbst geoffenbart hat durch Jes. Christ., seinen Sohn, *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* (nicht *οὐκ ἀπὸ* etc.), *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν*. Logos Gottes aber heißt hier Christus als Mittler der neutestamentlichen Selbstoffenbarung Gottes, vgl. Zahn, Ignatius S. 47 1 ff. und zu Magn 8, 2.

2) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas S. 245 ff.

3. So Gebh.-Harnack z. sim. V, 5, 2, wo auch die Angabe der neueren Verhandlungen.

4) Sim. IX, 12, 2 ed. Geb.-Harn.: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεος αὐτοῦ.* Ebend. c. 14, 5: *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται,* — — wie sollte er uns, die nach seinem Namen

Dazu kommt das Zeugnis des sog. kleinen Labyrinths, d. h. des Hippolytus (vgl. Caspari, Quellen z. Taufsymbol III, 404 ff.), bei Eus. V, 28, daß die Gläubigen schon in uralten Liedern Christum als Gott besungen hätten, übereinstimmend mit dem Brief des Statthalters Plinius an Trajan (S. 112), der von den Christen berichtet: carmen Christo quasi Deo canunt; ferner die christologischen Züge in dem apokryphischen Testament der zwölf Patriarchen [1]) und die Aussagen der Gegner des Christentums, namentlich des Celsus, der die Christen verspottet, daß sie „einen gekreuzigten Gott" anbeten, endlich der ganze Bestand der christlichen Kirche, ihre Feste, ihre Sakramente, ihr Kultus, ihr Leben und ihr Märtyrertum: das Alles ist Zeugnis für ihren Glauben an einen gottmenschlichen Mittler und Herrn. Selbst ihre eschatologischen Hoffnungen haben diesen Glauben teils zur Voraussetzung, teils zur Consequenz; denn sie lebte ganz in der Erwartung der nahen Zukunft ihres Herrn in Herrlichkeit zum Sieg über die Welt, zur Auferweckung der Toten, zur Vollendung der Gemeinde; und diese Siegeshoffnung warf dann hinwiederum verklärend ihr Licht auf die Person Jesu zurück [2]).

Es ist also eine völlig unhistorische Behauptung, daß das Christentum der ältesten Kirche Ebionismus gewesen sei [3]). Die Gottheit ihres Herrn war ihr von vornherein gewiß, — ihr, sagen wir mit Absicht — denn die angeführten Aussagen der apostolischen V.V. wollen nichts sein und sind nichts anderes als einfache Aussagen des christlichen Gemeindebewußtseins, allerdings noch ganz in der Form der Unmittelbarkeit, ohne nähere Verhältnisbestim-

---

genannt sind, nicht tragen? Sim. IX, 28, nennt Hermas den Sohn auch *κύριος* oder *ὁ κύριος* ebenso Sim. V, 6 *βλέπεις, φησίν, αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον τοῦ λαοῦ, πᾶσαν ἐξουσίαν λαβόντα παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

1) Bei Grabe spicil. I. Vgl. über diese ursprünglich jüdische, durch einen jüdischen wie einen christlichen Interpolator erweiterte Schrift: Schnapp, die Testam. der zwölf Patr. 1884. Die Zeit des Interpolators bedarf noch der Untersuchung. Die significantesten christol. Stellen bei Dorner 1, 241 „das Heil Gottes wird aufgehen über euch in demjenigen, der Gott und Mensch ist (*θεὸς κ. ἄνθρωπος*); der Herr, der große Gott Israels, erscheint auf Erden als ein Mensch, nimmt einen Leib an, *θεὸς ἐν σχήματι ἀνθρώπου* u. s. w.

2) Eine fleißige Zusammenstellung der betr. Aussagen der ap. VV. gibt M. G. Rosenius, in Upsala Univ. Arsskrift, 1863.

3) Baur übergeht in s. Dog.-Gesch. fast sämtl. hiehergehörige Zeugnisse.

mung der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters. Der Ausdruck „Sohn Gottes" ist ihnen Bezeichnung der ganzen Einen Person Christi, nicht des „Göttlichen" für sich im Unterschied von dem Menschlichen; bei Ignatius gilt dies selbst von dem „Logos". Auf den Akt des ewigen Hervorgehens aus dem Vater wird noch nicht reflectirt. Der Blick ist ganz auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo gerichtet [1]).

Sollte es zu schärferer Erkenntnis kommen, so mußte vor Allem das Göttliche in Christo sowohl im Verhältnis zu dessen menschlichem Wesen, als im Verhältnis zu Gott dem Vater in's Auge gefaßt und näher bestimmt werden. Dies war die Aufgabe, die der Kirche zunächst oblag. Nur stufenweise und nach langem Ringen mit dem Gegenstande konnte sie dieselbe lösen. Den ersten Schritt dazu thaten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Zweites Stadium.

Die Logos-Lehre.

Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Irenäus.

Der christliche Glaube selbst stellte ihnen diese Aufgabe. Er hatte den alttestamentlichen Monotheismus zu seiner Voraussetzung. Der Eine Gott, der Schöpfer des All, außer und über welchem kein anderer, steht ihnen an der Spitze; ihn bekennen und vertheidigen sie gegen den heidnischen Polytheismus und den gnostischen Dualismus — mit ihm zugleich aber bekennen sie Christum als den zum Heil der Welt erschienenen Sohn des Vaters, als die absolute Offenbarung Gottes. Er ist ihnen mit dem Vater Gegenstand ihres Glaubens, ihrer Anbetung. Theophilus (ad. Autol. II, 15) redet von der heiligen *τριάς*, ohne diesen Ausdruck als einen neu ausgeprägten erkennen zu lassen, Clemens Alexandrinus setzt ihn bereits als geläufige Formel voraus (Str. VI, 103) [2]). So drängte

1) Daher ist es ganz verkehrt, bei ihnen bald auf Dyotheismus, bald auf Patripassianismus zu fahnden. Baur II, 111. Nitsch 188.

2) Vgl. Zahn Forschungen III, S. 232. Zahn hat auch darauf aufmerksam gemacht, wie die Valentinianer alter Schule (bei Clem. Epit. ex Theod. § 80) von einer Trias des Verderbens reden im Gegensatz zu den bei der Taufe ausgesprochenen Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, welche ihnen daher als Trias geläufig gewesen sein mußte.

sich von selbst die Frage nach dem Verhältnis beider unabweisbar auf. Zur Verständigung darüber bot sich den Apologeten das Theologumenon vom Logos dar, welches in der alexandrinischen (und stoischen) Religionsphilosophie den Doppelgedanken der göttlichen Vernunft und des göttlichen Schöpferwortes in sich befaßte (s. oben S. 65 ff.), während zugleich in der Gemeinde das Bewußtsein um den Logos als den Mittler aller Gottesoffenbarung lebte.

Was einen Justin zum Herbeiziehen der Logosidee veranlaßte, ist jedoch nicht zunächst das Bestreben, über Einheit und Unterschied in Gott zur Klarheit zu gelangen. Denn in der Apologie bedient er sich ihrer, dagegen tritt sie im Gespräch mit Tryphon, wo dies Verhältnis untersucht wird, zurück. Vielmehr begründet Justin durch die Bezeichnung Christi als des göttlichen Logos die Anbetung Christi und die universale Bedeutung seiner Lehre [1]). Denn zwar die ganze Menschheit besitzt Teile des Logos (*σπέρματα τοῦ λόγου*), Christus aber ist der Logos Gottes: *ὁ πᾶς λόγος* oder *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* (ap. II, 8. 10). Wo es sich um das innergöttliche Verhältnis handelt, bedient sich Justin in der Regel des Begriffes des Sohnes Gottes, den er mit dem Logos identificiert [2])

Dieser ist den Apologeten der Vermittler zwischen Gott und der Welt, die *ἀρχή* der Schöpfung, der Träger der ganzen Welt- und Menschengeschichte. Justin denkt ihn als eine „aus Gott herausgesetzte, vernünftige Kraft" (*δύναμίν τινα λογικήν*), näher als „die oberste Vernunftkraft", oder als den „Inbegriff der göttlichen Vernunft". Sein Verhältnis zum Vater bestimmt er so: einerseits ist der Sohn wesentlich göttlich, Gott von Art und Namen; —

---

1) Vgl. v. Engelhardt S. 108 ff. S. 283: Der Dialog beweist unwiderleglich, daß die Logoslehre zur Zeit Justins noch keinen wesentlichen Bestandteil der Lehre von Christo, weder für die Gemeinde noch für Justin selbst bildete. Die Bezeichnung Christi als des Logos war in der Gemeinde üblich und zwar im Sinne des alle Gottesoffenbarung vermittelnden Wesen aber die Gemeinde hat sich in all den Fragen, die sich ihr in Folge ihres Glaubens an die Gottheit Christi aufdrängten, nicht an einer außerbiblischen, sei es rein griechisch-philosophischen, sei es alexandrinisch-jüdischen Logoslehre, sondern an der Schrift Alten Testaments zu orientieren gesucht.

2) Justin Apol II, 6: *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς λέγεται.* Apol. I, 23. 63. Dial. 61: Er heißt Sohn, Logos, Herr, Engel.

häufige Male nennt er ihn *θεός* und *κύριος*; *θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται* [1]), und sucht dies aus dem alten Testament, aus den dort berichteten Theophanien, insbesondern aus 1 Mose 1, 18, 1 ff. und 2 Mose 3, 1 ff. zu erweisen; andererseits aber, indem er aus Gott hervorgegangen und in der Welt wirksam ist, ist er ein Anderer als der Gott und Schöpfer des All: *θεὸς ἕτερος τοῦ τά πάντα ποιήσαντος θεοῦ,* ein für sich bestehendes Subject, eine Hypostase, also vom Vater unterschieden und zwar der Zahl und dem Range nach von ihm unterschieden: *ἀριθμῷ ἕτερόν τι, ἀριθμῷ οὐ γνώμῃ* [2]).

Von da aus wendet sich die Betrachtung seinem vorweltlichen Sein beim Vater und seiner Entstehung aus ihm zu: der Logos ist vor Allen Geschöpfen zum Behuf der Schöpfung vom Vater gezeugt (*γεννηθείς*), und zwar durch dessen Kraft und Willen gezeugt (*δυνάμει καί βουλῇ αὐτοῦ*), aus ihm hervorgegangen, herausgesetzt (*προβληθείς*) [3]). Diese Zeugung, heißt es näher, sei keine Zerteilung, keine Abtrennung oder Ausleerung des göttlichen Wesens auch kein Naturprozeß, sondern ein frei-bewußter Akt des Vaters (*θελήσει τοῦ πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*), ähnlich wie die menschliche Vernunft ein vernünftiges Wort erzeugt, oder wie ein Feuer an dem andern sich entzündet, ohne daß dieses sich mindert [4]). Einen Fortschritt im Verhältnis zu Justin bekunden

1) Dial. 56: *ἐστὶ καὶ λέγεται θεός κ. κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων*, ebd. 58. 126. 127; einige Male *ὁ θεός* (D. 75. 313), auch *ὁ ὄντως θεός*, während sonst *θεός* im Unterschied vom Vater. Ausführlich Semisch Justin der Märtyrer 2, 73 ff., v. Engelh. 276 ff. Gerade den Juden gegenüber gibt Justin den Nachweis, daß Jesus wahrhaft Gott ist in der Kraft und nach dem Willen des Vaters, Eng. 284. — Mit Justins Christologie stimmt die der Altercatio Sim. et Theoph.; s. Harnack, Texte u. Unters. I, 3, 115.

2) Dial. 56. 62. 128.

3) Vgl. mit Apol. II, 6 (vor. Seite Anmk. 2) Dial. 61: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*, und Dial. 129: Proverb. 8, 21 zeige, *ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπό τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων . . καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστιν.* Erst durch dieses Erzeugtwerden wird der Erzeugte zu einer von Gott unterschiedenen Hypostase. So verstehe ich diese Stelle mit Petavius. Dunker die Logoslehre Justins 20, Zahn (Marcellus v. Anc. 229 ff.), v. Engelh. 118 ff.; denn gerade weil aus dem Vater gezeugt, heißt der Logos nach Justin mit Recht Sohn Gottes.

4) Justin Dial. 61. 127. 128. Apol. I, 63.

Tatian c. 5 und besonders Athenagoras c. 10, indem sie das Ruhen des Logos in Gott als dessen Vernunftkraft unterscheiden von seinen Hervorgehen aus Gott als Princip der Weltschöpfung. Theophilus wendet darauf die herkömmliche Unterscheidung von **λόγος ἐνδιάθετος** und **προφορικός** an [1]). Demnach ist der Logos das „erste Erzeugnis des Vaters" (*πρῶτον γέννημα, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* Tatian c. 5) dem Wesen nach aus Gott emaniert: *θεὸς ἐκ θεοῦ πεφυκώς*, aber eben deshalb dem Vater untergeordnet (*ὑπὸ τῷ πατρὶ τεταγμένος*), dem Range nach der zweite nach Gott (*ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ*), durchaus von ihm abhängig, das Organ seiner Wirksamkeit, sein Diener [2]), auch darin — was besonders beachtungswert — geringer, daß, während der Vater seiner Natur nach unendlich, unfaßbar, außer- und überweltlich über Raum und Zeit schlechthin erhaben ist und bleibt, der Logos begrenzt ist und deshalb in die Schranken des Raumes und der Zeit einzugehen, faßbar zu werden vermag, wie es die alttestamentlichen Theophanien zeigen [3]).

a) Es stehen also diese Apologeten in Bezug auf die beiden wesentlichen Momente des christlichen Glaubens: die Gottheit Christi und dessen persönlicher Unterschied vom Vater durchaus im Glauben der Gemeinde, aber das Verhältnis zwischen beiden ist als Subordination gedacht, und das Hervorgehen des Logos zur hypostatischen Daseinsform fällt in die Zeit oder doch an den Anfang der Zeit [4]). Diese Bestimmungen stehen nicht nur neben einander, sie scheinen sich zu widersprechen. Denn immer bleibt der Begriff des Absoluten, dieses Prärogativ der Gottheit, in dem Vater,

---

1) Theophilus ad Autol. II, 10: *ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ* (una cum) *τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐρευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων* (Ps. 44, 1). Vgl. Otto zu d. St. Ebd. c. 22: *ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι, ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως.* Tatian c. 5: *προπηδᾷ λόγος.*

2) Just. Ap. I, 13. Dial. 56. 126. 129 zu Genes. 19, 24: Es sei hier von zwei Herren die Rede, der eine, der Feuer von dem Herrn aus dem Himmel regnen läßt, der Logos, der andere der, welcher Herr auch des Herrn auf Erden ist *ὡς πατὴρ κ. θεός, αἴτιός τε αὐτῷ (τ. λόγῳ) τοῦ εἶναι, καὶ δυνατῷ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ (εἶναι).*

3) Justin Dial. 34. 60. 127. Eben so bei Theoph. ad Aut. II, 22.

4) Vgl. mit Justin a. a. OO. Theophil. ad Aut. II, 10. Tat. Orat ad gr. 7.

dem *πατὴρ τῶν ὅλων*, beschlossen[1]) und dadurch erscheint die wahre Gottheit des Sohnes bedroht. Versucht man aber den Unterschied auf die Wesenseinheit zurückzuführen, so will er sich völlig auflösen. Dies ist der Fall, wenn Theophilus vom Logos sagt, er sei *θεοῦ νοῦς καὶ φρόνησις αὐτοῦ*, oder Athenagoras 10: „Vater und Sohn seien Eins, der Sohn im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes; Gott habe, weil er ewig Vernunft sei (*ἀϊδίως νοῦς ὤν*), von Anfang in sich den Logos", und hinzusetzt: „außerdem wäre ja Gott ohne Vernunft" (*ἄλογος*), — denn da ist der Sohn offenbar nichts anderes als das göttliche Bewußtsein, das mit dem Wesen Gottes identisch ist[2]); ähnlicher Weise wie Athenagoras ebendort auch den heiligen Geist für eine von Gott ausgehende Wirkung oder Kraft ansieht, die gleich dem Sonnenstrahl leuchtend und wärmend in die Welt eingeht, ohne eine selbständige Existenzform zu haben. Der Ausdruck Logos sichert also den persönlichen Unterschied vom Vater nicht genügend.

b) Aber er sichert auch nicht seinen Unterschied von dem Endlichen. Denn es wird bisweilen von denselben Apologeten (wie bei Philo) der Logos mit dem göttlichen Weltgedanken und das Hervorgehen des Logos aus dem Vater mit der Weltschöpfung identificiert, oder doch beide in eine solche Nähe gebracht, daß sie ineinander verfließen. Dies gilt vielleicht schon von jener Äußerung des Athenagoras, „der Logos sei aus Gott hervorgegangen, um Urbild und Wirkenskraft der entstehenden Welt zu sein" [3]), jedenfalls aber von der vielbesprochenen Stelle Tatians ad graec. c. 5: „Gott war im Anfang; der Anfang aber (*ἡ ἀρχή*) ist, wie wir wissen, die Kraft des Logos. Denn der Herr aller Dinge, der selbst der Urgrund (*ὑπόστασις*) des All ist, war Anfangs, da es noch keine Schöpfung gab, allein; insofern aber er selbst alle Kraft, des Sichtbaren und des Unsichtbaren Urgrund, war, hatte mit ihm zugleich das All,

---

1) Vgl. v. Engelh. S. 146: der Justinschen Denkweise entspräche es mehr zu sagen, er lehre Einen Gott und zwei göttliche Wesen, einen *γεννήτωρ ἀγέννητος* und zwei *γεννήματα* göttlicher Natur und göttlicher Würde.

2) Theophil. ad Aut. II, 22. Athenag. leg. c. 10: *ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς νοῦς ἀϊδίως ὢν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν.*

3) Leg. c. 10: *ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ κ. ἐνεργείᾳ.* Ebd.: der Logos ist aus Gott hervorgegangen *ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων . . ἰδέα κ. ἐνέργεια εἶναι προελθών.* S. Otto.

mit ihm auch vermöge der Vernunftkraft (*διὰ λογικῆς δυνάμεως*) der Logos selbst, der in ihm ruhte, seinen (potentiellen) Bestand. Durch seinen einfachen Willen aber trat der Logos heraus, nicht umsonst (fruchtlos wie ein verschwindender Schall), sondern als das erstgeborene Werk des Vaters; und so war er der Anfang, die *ἀρχή* der Welt. Geworden aber ist er durch Diremtion (*κατὰ μερισμόν*, and. durch Zuteilung) nicht durch Abtrennung; denn das Abgetrennte ist von seinem Ursprung verschieden, was aber durch Diremtion (Unterscheidung) entstanden ist, macht das, von dem es genommen ist, indem es die Haushaltung der Welt als sein Teil annimmt (überkommt), um sein Wesen nicht ärmer, gleichwie an einem Lichte andere angezündet werden, ohne jenes zu verringern"[1]). Offenbar wird hier das Hervorgehen des Logos aus Gott zugleich als Verwirklichung der Weltidee gedacht.

Ob einige dieser VV. auch die Geisterwelt mit zu dem Kreis des Göttlichen gerechnet haben folgt daraus noch nicht, daß Justin unmittelbar mit dem Sohn auch das Heer der guten Engel zusammennimmt (Ap. I, 6), vielmehr soll hier nur alles genannt werden, was Gegenstand der Verehrung bei den Christen ist; daß sie aber die Grenzlinie nicht scharf gezogen haben, und eine Anerkennung göttlicher Wesen zweiter Ordnung ihnen ganz unbedenklich erschien, sieht man doch daraus, daß Athenagoras, nachdem er Vater, Sohn und Geist genannt hat, hinzufügt: damit sei unsere Gotteslehre noch nicht abgeschlossen, es gehöre auch die Menge der Engel und Diener hinein, welche Gott der Schöpfer und Gründer der Welt durch seinen Sohn verteilt und den Elementen der Welt beigeordnet hat, Leg. 10.

So unbestimmt und fließend ist hier noch Alles. Die genannten Kirchenlehrer sind selbst noch im Ringen nach dem entsprechenden Ausdruck für den christlichen Gemeinglauben begriffen; innocenter et minus caute locuti sunt, sagt Hieronymus von ihnen. Die Logosidee in dieser Fassung eignete sich überhaupt mehr zu einem allgemeinen Gesichtspunkt, um das Verhältnis Gottes zur Welt zu erklären, als zur Bestimmung unseres Dogma.

---

1) *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προςλαβόν*. S. über diese ganze schwierige Stelle und die verschied. Deutungen von Prudentius, Maran, Daniel, Baur, Otto p. 22—26. Petavius' bemerkt dazu: Tatianus videtur existimasse, Verbum a Patre productum ex aeterno non actu et in se ipso, sed tantummodo *ἐν λογικῇ δυνάμει* ac potestate fuisse, quemadmodum in eadem erant creata deinceps omnia.

c) Daß dieses in seiner bisherigen Gestalt dem Glaubensbewußtsein der Kirche noch nicht entsprach, ersieht man am besten aus dem treuesten Repräsentanten desselben, aus Irenäus, der noch in dieses Stadium fällt[1]). Er läßt sich gar nicht auf die spekulativen Versuche der Apologeten, die er übrigens wol kennt (IV. 6, 2. V. 26, 2), ein, ja er lehnt ihre emanatistische Ansicht von dem Hervorgehen des Logos aus dem Vater, insbesondere von einem zeitlichen Hervorgehen, indirekt ab[2]). Er hält die Unterscheidung zwischen einem in Gott ruhenden und dann aus ihm herausgetretenen Wort für eine unhaltbare Erfindung, eben so den Vergleich der Erzeugung des Logos mit der Geburt des menschlichen Wortes aus der Vernunft. Göttliche Verhältnisse lassen sich überhaupt nicht nach dem Maß der endlich-menschlichen bemessen. Die absolute Einheit, Einfachheit und Selbstgleichheit Gottes gestatte keine solche Analogie. Kann man auch in Beziehung auf den Menschen sagen, das Wort gehe aus der Vernunft hervor: in eo, qui est super omnes Deus, totus nus et totus logos (totus mens) cum sit, iam non talis ordinationis sequitur emissio[3]). Alle jene Versuche sind müßige Spekulationen.

Ihnen gegenüber stellt sich Irenäus fest auf den Boden der Heilsoffenbarung, innerhalb dieser Grenzen aber spricht er sich um so reinlicher über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn aus. Den Namen „Sohn" braucht er im metaphysischen Sinn zur Bezeichnung des Göttlichen in Christo, im direkten Verhältnis zum Vater, den Ausdruck Logos zur Bezeichnung desselben in Beziehung auf die Offenbarung[4]), — und dieser Logos ist ihm weder die Weltidee, noch das Schöpferwort, noch das göttliche Bewußtsein, sondern die Selbstoffenbarung des selbstbewußten Gottes und das Prinzip der Offenbarung Gottes nach außen: cogitatio eius Logos . . invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius[5]). Und diesen Logos (=Sohn) nimmt er ganz in das Göttliche herein. Dem Wesen nach

---

1) Das Gleiche zeigen die Fragmente der kleinas. Kirchenlehrer des 2. Jahrh. Zahn, Marcell S. 234. Über Iren. eb. 235 ff.

2) d. h. zugleich mit der Lehre der Gnostiker, II, 13, 4—6.

3) II. 13. 8. II. 29. 3.

4) III, 16, 7: Er nennt ihn den Eingeborenen vom Vater, den vorherverkündigten Christus, das Verbum Dei, welches Fleisch wurde: ebd. 17, 4: Filius unigenitus, qui et Verbum est Patris. Vgl. IV. 6, 4.

5) IV, 6, 9 zu Matth. 11, 27: cognitio Patris Filius, cognitio autem Filii in Patre et per Filium revelata. IV. 38, 3.

besteht zwischen ihnen kein Unterschied, „denn wie der Vater ganz Vernunft, ganz Geist ist, so ist auch der Logos ganz Gott, ungeschaffen wie der Vater mit dem Vater und Schöpfer aller Dinge"[1]). Der gemeinsame Begriff des Schöpfers und Herrn faßt beide in die Einheit der Gottheit zusammen — ita ut is quidem, qui omnia fecit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et dominus solus (III. 8, 3), weshalb auch Irenäus dem Logos eben so wie dem Vater den Namen „Gott" beilegt: Verbum ipse Deus[2]). Mit der vollen Gottheit des Sohnes ist eo ipso die Ewigkeit desselben gesetzt, und auch sie spricht Irenäus auf's bestimmteste aus. Er verwirft alle Vorstellungen von einer zeitlichen Prolation des Logos aus dem Vater, jeden Gedanken an ein vorher oder nachher beider: semper coëxistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem . . inenarrabilis generatio non habet initium operationis[3]), er sieht einen mit dem andern zumal gesetzt: Deus autem, totus exsistens mens et totus exsistens Logos, quod cogitat; cogitatio hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat; cogitatio enim eius Logos[4]). Und wie er gleichewig mit dem Vater existirt, so hat er ihn auch ewig geoffenbart, nicht erst bei der Menschwerdung, oder durch die Schöpfung, sondern von Anfang an den Engeln und Gewalten[5]).

Diese seine ewige Coexistenz beim Vater hat nun den persönlichen Unterschied vom Vater zur Voraussetzung, den Irenäus aller-

1) II. 28, vgl. II. 13, 8. II. 17, 7; 28, 5. Die Offenbarung des Vaters im Sohne ist der gemessene Ausdruck dessen, was Gott an sich ist. Wenn Iren. IV. 4, 2 sagt: Mensura Patris Filius, so meint er damit keine verendlichende Beschränkung des Sohnes, sondern eine Determination in sich selbst — denn er setzt hinzu: immensum Patrem in Filio mensuratum, capit eum. Gegen Ziegler, Irenäus (1871).

2) II. 13, 8 vgl. III. 6, 1: Neque igitur dominus neque Spiritus s. neque apostoli eum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium: Deum Patrem et Filium eius, qui dominium accepit a patre suo omnis conditionis. IV. 38, 3.

3) II. 30, 9. III. 18, 1. II. 25, 3.

4) A. a. O. II. 28, 5 . . Ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater; et propter hoc in omnibus et per omnia unus Deus Pater (et unum Verbum, Filius) et unus Spiritus et una salus omnibus credentibus in eum. IV. 14, 1.

5) III. 16, 7. IV. 20, 7.

dings schwächer betont. Aber er spricht ihn doch damit aus, daß er den Vater als das Prinzip des Sohnes, diesen als vom Vater hervorgebracht (prolatus a Patre), als den Offenbarer des Vaters, als den Vollzieher seines Willens, als den Verwalter der göttlichen Gnade bezeichnet[1]), oder indem er sagt: „der Vater, der Alle überragt, ist das Haupt Christi und trägt zugleich die Schöpfung und seinen Logos (V. 8, 2). Der persönliche Unterschied ist auch in den Stellen angedeutet, in denen er Sohn und Geist die beiden Hände Gottes nennt, durch deren eine er die Welt aus Nichts hervorgebracht, durch deren andere er die Dinge geordnet hat (IV. 20, 1. 6).

So rein und schriftgemäß stellt Irenäus diese Verhältnisse dar. Er ist uns ein Zeuge dafür, wie hoch der einfache Glaube der Kirche über jenen halbphilosophischen Erstlingsversuchen der griechischen Apologeten stand. Allein ausreichend waren auch diese Bestimmungen des Irenäus nicht; denn nicht nur stehen bei ihm Gottheit und Persönlichkeit Christi nur neben einander, er verhält sich gegen die vorliegenden Probleme, zu welchen doch der Zug des Dogma unabweisbar hindrängte, mehr nur abweisend oder zurückhaltend.

Jedenfalls konnte es auf der Stufe, auf der wir es bei den Logoslehrern fanden, nicht stehen bleiben, es mußte sowol der Unterschied als die Einheit von Vater und Sohn bestimmter gefaßt werden — und dies konnte nur dadurch geschehen, daß beide Momente zunächst einander schärfer gegenübertraten.

---

1) Vgl. überhaupt Dunker, Die Christologie des Irenäus S. 55. In Fragm. 28 des Irenäus bei Pitra=Martin, Analecta sacra IV S. 300 (Harvey II, 458) heißt es: eum (Christum) ut primitias totius creationis a Deo egressum, sicut genitus est ex Maria in novissimis temporibus. Ebenso Fr. 30 S. 301: Verbum Dei, qui ante lucem genitus est. Wenn Kuhn 169 sagt: Während Iren. die wesentliche Einheit des Sohnes oder Logos einerseits fast bis zur monarchianischen Negation seiner Persönlichkeit steigert, läßt er auf der andern Seite der hypostatischen Verschiedenheit so volle Geltung zu Teil werden, daß der Schein der wesentlichen Subordination entsteht, so halte ich die zweite Satzhälfte für unrichtig. Vgl. auch Ziegler 186.

Drittes Stadium.

Die wesentliche Einheit und der persönliche Unterschied im Conflict.

Der Monarchianismus mit seinen beiden Formen. Die Subordinationstheorie der VV. Vorläufige Vermittlung durch Origenes.

Der Anstoß dazu kam der Kirche durch zwei zu Ende des zweiten Jarhunderts klar hervortretende Richtungen, in denen die bereits überwundenen Häresien des Ebionismus und Doketismus wiederkehren, nur in höherer Form. Beide Richtungen haben das Interesse, die absolute Einheit Gottes zu wahren, welche ihnen durch die Lehre von der Hypostase des Logos gefährdet schien. Sie wollen keinen persönlichen Unterschied (keine *ἰδία οὐσίας περιγραφή*) in das Wesen Gottes einlassen, deshalb auch kein persönliches Fürsichsein des Sohnes (*ἰδιότης*) anerkennen, sondern das Göttliche in Christo ist ihnen unterschiedslos eins mit dem Vater, d. h. mit der Gottheit überhaupt; ihr Grundgedanke ist die Einheit Gottes, Monarchianismus[1]). Dies das Gemeinsame dieser Richtung, ihr gemeinsamer Gegensatz gegen die kirchliche Strömung.

Dabei teilt sie sich jedoch selbst wieder in zwei einander entgegengesetzte Klassen. Die eine will die selbständige Persönlichkeit des historischen Christus festhalten mit Aufgebung seiner wesentlichen Gottheit, die andere seine wesentliche Einheit mit dem Vater unter Aufgebung des persönlichen Unterschiedes; jene geht von unten aus, von der geschichtlich-menschlichen Person Christi und setzt ihn zum blosen Menschen herab, diese will einen Christus *κάτωθεν*, und läßt ihm deshalb die Gottheit voll aber unpersönlich einwohnen, womit sie zuletzt auch seine wahre Menschheit gefährdet. So beschreiben uns Origenes und Novatian diese Richtungen[2]). Indem sie an das

---

1) *μοναρχία*, Einheit des Prinzips; der Gegensatz *οἰκονομία*, dispositio, die geschichtliche Heilsveranstaltung u. H.-Ordnung vom Vater durch den Sohn im h. Geist. — Eine abweichende, eingehende Darstellung des Monarchianismus bei A. Harnack in PRE.² X S. 178 ff. Dort s. auch die Quellen und die Literatur. Vgl. auch Caspari, Quellen III S. 318 ff.

2) Orig. in Ioh. T. II, 2. Novatian de Trinit. 30: Tam illi, qui Iesum Christum ipsum Deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui causas inde rapuerunt: quia cum animadverterent, scriptum esse, quod unus sit Deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut certe Deum patrem putarent esse credendum.

Dogma herantreten, versetzen sie die Kirche in die Alternative, entweder die von ihr geglaubte wahrhafte Einheit des Sohnes mit dem Vater aufzugeben, oder den persönlichen Unterschied festhaltend, denselben bis hinein in das Wesen Gottes selbst zu setzen.

a) Der erstere Abweg, wir können ihn den rationalistischen nennen, zeigte sich zunächst im Abendland, in Rom, wo ein gewisser Theodotus aus Byzanz (ein Gerber) c. 190 mit der erneuerten ebionitischen Irrlehre auftrat: der Erlöser sei ein gewöhnlicher Mensch gewesen, nur durch Frömmigkeit vor allen andern ausgezeichnet[1]). Dieselbe Häresie machte fast gleichzeitig (210?) ein anderer Theodotus (ein Wechsler) geltend, nur etwas anders modificiert[2]), und etwas später um 235 Artemon (Artemas), dessen Lehre von Theodoret so angegeben wird: Ἰησοῦν Χριστόν ἄνθρωπον ψιλὸν, ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα[3]). An sie schloß sich eine zahlreiche Schule an, Asklepiades, Hermophilos, Natalios u. A., die sich tief ins dritte Jahrhundert hinein erhielt, insbesondere in der römischen Gemeinde Eingang gefunden hatte und den Anspruch erhob, die ursprüngliche Lehre der Kirche zu vertreten. Die Meinung dieser Sekten, die mit den sogenannten Alogern zusammenhängen[4]), war die, daß Christi Persönlichkeit eine rein menschliche gewesen sei, ohne deshalb zu leugnen, daß ihm ein Göttliches eingewohnt habe. Dieses Göttliche dachten sie aber nicht als den persönlichen Logos (welchen Ausdruck sie überhaupt ablehnten), sondern als eine göttliche Kraft, die sich Jesu, sei es bei seiner Geburt, sei es bei der Taufe mitteilte und von da ab heiligend auf ihn einwirkte[5]).

---

1) Euseb. V, 28. Pseudotert. adv. omn. haer. 8: Christum hominem, e spiritu quidem s. natum ex virgine sed hominem solitarium atque nudum nulla alia prae caeteris nisi sola iustitiae auctoritate. Philos. VII, 35. Epiph. h. 54.

2) Theod. fab. h. 2, 7. Euseb. a. a. O. Phil. VII, 36. Epiph. h. 55.

3) fab. h. 2, 4.

4) Es waren nach Iren. III, 11, 9 kirchliche, namentlich schroff antimontanistische, Gegner der Logoschristologie, von Epiphanius (51, 3) so genannt, „weil sie den von Johannes verkündigten Logos nicht annehmen und das Joh. Evg. verwerfen". Schon Melito dürfte sie bekämpft haben.

5) Epiph. Panar. h. 51. 54. 55. Nach den Mitteilungen der Philos. VII, 35. 36. X, 23, 24 soll es ein gnostischer Zug, ähnlich der Lehre Cerinths gewesen sein, der sich bei dem jungen Theodot und den mit ihm verwandten Melchisedekianern einmischte — wovon jedoch die übrigen Berichte nichts wissen.

Eben dies ist der Punkt, an welchem später (260) Paul von Samosata, Bischof in Antiochien, diese Theorie weiter entwickelte. Auch er ging von dem streng unitarischen Gottesbegriff aus. Der Logos — diese Bezeichnung nahm er aus der herrschenden Lehre auf — der Logos ist ihm nur die Vernunft in Gott, das göttliche Bewußtsein, weder vom Vater, noch vom heiligen Geiste persönlich unterschieden: *ἀναιρεῖ τὴν τοῦ υἱοῦ ὑπόστασιν;* Christus zwar übernatürlich erzeugt, aber von Natur ein gewöhnlicher Mensch: *κοινὸς τὴν φύσιν ἄνθρωπος — Χριστὸς κάτωθεν.* In dieser Negation seiner Gottheit ging Paul so weit, daß er selbst die kirchlichen Loblieder auf Christus, als den Herrn, unter dem Vorgeben, sie seien neueren Ursprungs, abschaffte, was den größten Anstoß erregte. Aber, lehrte er, diesen Menschen, wie er von unten her wirkte, inspirierte von oben herab der göttliche Logos (*ἐνέπνευσεν ἐν αὐτῷ ἄνωθεν*), und in noch höherem Grade als in den Propheten und in Moses wohnte in ihm (wahrscheinlich permanent) die göttliche Weisheit, nicht persönlich, sondern eigenschaftlich (*οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα*[1]). Diese göttliche Einwohnung machte Jesum zum Sohne Gottes. Auch Paul dachte dieselbe als das Prinzip der sittlichen Lebensentwicklung Jesu, ging aber in der Energie, mit der er diesen Gedanken verfolgte, über seine Vorgänger hinaus; durch sie, lehrte er, habe Jesus einen Grad ethischer Vollkommenheit und Gottesgemeinschaft erreicht, vermöge dessen er des Gottesnamens würdig, ja vergottet worden sei: *ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*[2]). So suchte Paul wenigstens eine Art von Göttlichkeit, nachdem er sie vorher geleugnet, auf dem Wege der sittlichen Entwicklung für den Erlöser wieder zu gewinnen. Allein diese Vergottung ist eben nur eine moralische; der Kern dieses Christus, obwol Sohn Gottes genannt, bleibt immer das menschliche Ich, eine menschliche Hypostase, welche als selbständige Gotte gegenübersteht (zwei *πρόσωπα*). Es giebt also auf diesem Standpunkt keine Menschwerdung, keine gottmenschliche Person, sondern zwei für sich bestehende Subjecte. Ein Sohn Gottes existierte nach Paul erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz konnte er

1) S. den Bericht des Euseb. VII, 17—30 und Epiph. h. 65, 1. Die Fragmente zusammengestellt bei Routh, Rel. s. III.

2) Athan. de cogn. 26. 45: *ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός.* Theodoret f. h. II, 8.

nur so viel zugeben, daß er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung dazu unterschied (*τῷ προορισμῷ πρὸ αἰώνων*)[1].

Er repräsentiert die ausgebildetste Form der ersten unitarischen Richtung.

b) Die andere, auf deren erste Spuren schon Justin (Dial. 128) hindeutet, hatte, obwol von einem ähnlichen Gottesbegriff ausgehend, doch die entgegengesetzte Tendenz: sie wollte Christum so wenig zum bloßen Menschen herabsetzen, daß es ihr vielmehr um seine Gottheit zu thun war (*Χριστὸν δοξάζειν*); aber aus Furcht, der Einheit des göttlichen Wesens zu nahe zu treten, negirte sie jeden Unterschied zwischen dem Christo einwohnenden Göttlichen und zwischen dem Vater.

In weiten Kreisen der Kirche des zweiten Jahrhunderts, namentlich unter den theologisch minder Gebildeten, herrschte ein derartiger Monarchianismus[2]). Der Gegensatz dieses Monarchianismus und der Vertreter eines persönlichen Unterschiedes in Gott *κατ᾽ οἰκονομίαν* scheint zunächst besonders in der kleinasiatischen Kirche sich zur Klarheit hindurchzuringen gesucht zu haben. Selbst die Aussprüche der montanistischen Propheten beteiligten sich an der Lösung dieser Frage (Tert. adv. Prax. 8. 30, Didymus de trin. III, 41). Von Kleinasien aus kam auch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Confessor Praxeas nach Rom, der zuerst hier für den modalistischen Monarchianismus wirkte[3]), am Ende des zweiten Jahrhunderts gleichzeitig mit jenen Theodotus. Tertullian adv. Praxeam c. 2 sagt von ihm: Deum unicum non alios putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat, wofür er sich neben Jes. 45, 5 vornehmlich auf Joh. 10, 30; 14, 9 u. 11: „Wer mich siehet, der sieht den Vater; ich im Vater und der Vater in mir" berief, weshalb Tertullian bemerkt, er mache diese drei Stellen

---

1) Athan. c. Apollin. I, 20. Baur a. a. O. 300. Die Ähnlichkeit mit der Christologie der Socianer und einiger moderner Theologen liegt am Tage.

2) Tert. adv. Prax. 3: Simplices quique, quae maior semper credentium pars est, non intelligentes unicum quidem (Deum), sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Vgl. Origenes in Joana. t. II, 3.

3) Tertullians Schrift gegen Praxeas bekämpft jedoch wahrscheinlich unter seinem Namen die Lehre des römischen Bischofs Callist um 217.

gleichsam zur ganzen Bibel (20). Dieser unicus Deus, das göttliche Geisteswesen (Spiritus), hat sich nach Praxeas in Maria eingesenkt, aus ihr menschliche Natur, näher Fleisch (caro) sich angeeignet, und so, als der Fleischgewordene, heiße er Sohn. Praxeas unterschied also das Göttliche und Menschliche in Christo nur wie *σάρξ* und *πνεῦμα* — Inneres und in die äußere Erscheinung Tretendes; dasselbe Subject ist als mit Gott identisches Pneuma: Vater, als fleischgeworden: Sohn[1]). Eben damit wird Christus zu einer blosen Theophanie und Gott (der Vater) in die reale Teilnahme an den Leiden des Fleisches hineingezogen: Filius patitur, pater vero compatitur, wie es Praxeas ausdrückte[2]), weshalb ihn Tertullian des „Patripassianismus" beschuldigte, der Sache, wenn auch nicht dem Worte nach[3]), mit Recht, um so mehr als Praxeas auch keine vernünftige menschliche Seele in Christo annahm, sondern bloses Fleisch, welches er deshalb nur als selbstlos, als bloses Gewand der Gottheit gedacht haben kann. Zieht sich die Einwohnung derselben aus Christus zurück, so geht damit auch seine menschliche Natur zu Ende — wird er gelehrt haben; wenigstens war dies die notwendige Consequenz des von ihm behaupteten Satzes[4]). Doch wie dem sei, jedenfalls haben wir hier ein Christusbild vor uns, dessen Kern nicht ein menschliches oder gottmenschliches, sondern einfach das (Eine) göttliche Ich ist. Es war der Gegensatz gegen die kirchliche Lehre von der Hypostase des Logos und die daraus sich bildende Trinitätslehre, die den Praxeas zu diesem Extrem forttrieb. Er machte ihr (unter zahlreicher Zustimmung innerhalb der katholischen Kirche) den Vorwurf, sie führe zu zwei oder drei Göttern (duos et tres (Deos)

1) A. a. O. c. 27: In una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum.

2) c. 16: Hinc apparet error illorum. Ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum, et sitim et esuriem passum . . . et ita unum Deum semper egisse, id est patrem, quae per filium gesta sunt. Vgl. ebd.: Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum.

3) Sofern nämlich Praxeas selbst hier überall nicht den Ausdruck „Vater" gebraucht, sondern einfach Gott gesagt haben wird.

4) Tertullian a. a. O. 23: Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abiisse.

iactitant a nobis praedicari, bemerkt Tertullian) — um so entschiedener müsse man die Einheit behaupten: monarchiam inquiunt tenemus.

An Praxeas schloß sich an **Noëtus** in Smyrna, bemerkenswert durch die Consequenz, mit der er dieselbe Theorie durchführte. Denn er identificierte den Sohn mit dem Vater, den Menschen Christus mit Gott dergestalt, daß er sagte: „Einer ist Gott der Vater, der Schöpfer des All, verborgen, wenn er wollte, und in die Erscheinung tretend, wenn er wollte, unsichtbar und sichtbar, ungezeugt von Anfang, gezeugt, als er von der Jungfrau geboren werden wollte; unsterblich, leidensunfähig, und wiederum sterblich und leidensfähig, je nachdem er wollte"[1]. Und noch significanter: „So lange (der Eine) noch nicht Vater (des Sohnes) geworden war, hieß er mit Recht Vater; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, wurde er Sohn — sein eigener Sohn, nicht eines Andern": *υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ οὐχ ἑτέρου*[2]. Denn nur so meinte er, könne die Monarchie bestehen, „wenn Vater und Sohn Ein und dasselbe seien (*ἓν καὶ τὸ αὐτό*), nur nach dem Wechsel der Zeiten bald Vater bald Sohn benannt". Seine Lehre fand besonders in Rom, wohin sie durch seinen Schüler Epigonos gebracht worden war, viel Anklang. Sie wurde da vertreten durch Kleomenes und Bischof Kallistus, einen faktiosen, übelberüchtigten Mann (J. 218—233), der sich lediglich dem Ausdruck nach von Noëtus unterscheidet: Vater und Logos (Sohn) seien nur dem Namen nach verschieden, Eins als *πνεῦμα ἀδιαίρετον*. Vermöge der Immanenz desselben in dem von ihm angenommenen und vergotteten Fleische könne man sagen, „der Vater habe mitgelitten mit dem Sohne"[3].

---

1) Hippolyt, Philos. X, c. 10. X, 37, Homil. c. Noet. (Lagarde, Hipp. quae fer. omn. p. 43 ff.). Epiph. h. 57.

2) Die Philos. IX c. 10 bemerken dazu: *οὕτως γὰρ δοκεῖ (Νοητός) μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα.* Vgl. ebd. VIII, 19. (70). Hom. c. Noet.: *ἔφη τόν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα κ. αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι κ. πεπονθέναι κ. ἀποτεθνηκέναι.*

3) Philos. X, 12: *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν*

Wesentlich derselben Richtung gehörte auch an der Bischof **Beryll** von Bostra in Arabien (c. 240 f.), dessen Lehre Eusebius so angibt: der Erlöser habe vor der Menschwerdung noch kein persönliches Dasein gehabt, mithin auch noch keine eigene Gottheit besessen, sondern allein die väterliche habe in ihm ihre Wohn- und Werkstätte aufgeschlagen, allerdings aber habe dieselbe eben dadurch eine gewisse Bestimmtheit (Begrenzung) in ihm gewonnen"[1]. Wenn dies wirklich, wie wahrscheinlich, seine Meinung war, dann bildet Beryll den Übergang zu der letzten und höchsten Form des Monarchianismus. Eine menschliche Seele hat auch er nicht gelehrt, später aber, von Origenes widerlegt, diesen Irrtum zurückgenommen (Socrates H. Eccl. III, 7).

Diese höchste und ausgebildetste Form des Monarchianismus bietet **Sabellius** aus Libyen, um 217 zu Rom von Bischof Kallist excommuniciert. Auch er geht von demselben Einheitsbegriffe aus wie die Bisherigen, auch nach ihm hat das Göttliche in Christo keine persönliche Subsistenz — es ist nur eine Modification des Einen Gottes; aber er geht darin über seine Vorgänger hinaus, daß er auch den heiligen Geist mit hinzunimmt und so ein vollständiges trinitarisches System entwickelt, dessen Grundgedanke ist; daß Vater, Sohn und Geist drei geschichtliche, nach einander auftretende Offenbarungsformen des Einen Gottes sind, deren Unterschied aber lediglich nach Außen in die Offenbarung fällt, während sie sich, nach Innen hin angesehen, nur dem Namen nach unterscheiden[2]. Nach Epiph. nannte Sabellius die Eine göttliche Hypostase Sohnvater (*υἱοπάτωρ*), und verglich den Vater mit der erscheinenden runden

---

σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἓν . . . καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ . .

1) Euseb. IV, 33: *τὸν σωτῆρα μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην* (stetig und wirksam eingewohnt) *αὐτοῦ μόνην τὴν πατρικήν.* Mehr als das Obige läßt sich aus den angef. Stellen nicht erschließen, ungeachtet der vielfachen Erörterungen von Schleiermacher, Neander, Dorner, Baur, der übrigens den Beryll in die erste Klasse der Monarchianer verweist.

2) Die Philosoph. IX, 2 erwähnen den Sab. nur kurz, doch sind ihre Angaben grundlegende. Epiphanius haer. 62 bez. das System des Sab. so: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα, ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει* (Substanz) *τρεῖς ὀνομασίας.* Vgl. Theodoret fab. h. II. 9.

Gestalt der Sonne, den Sohn mit ihrer erleuchtenden, den heiligen Geist mit ihrer erwärmenden Kraft, also drei Wirkungsweisen einer und derselben Sonne. Nach den genaueren Angaben des Athanasius und Basilius faßte er seine Lehre in die Formel: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*[1]). Das will sagen: die an sich unterschiedslose Gottheit ist das gleichbleibende in dem ganzen Prozeß, aber sie entfaltet sich successiv nach Außen hin zu einer Dreiheit von Erscheinungsformen, Phasen (*πρόσωπα* Masken, Rollen). Das diese ganze Bewegung vermittelnde Prinzip ist der Logos, den Sabellius sehr bestimmt von dem Sohn unterscheidet. Er scheint ihn als die primäre Selbsterfassung oder Selbstunterscheidung Gottes gedacht zu haben, vermöge deren er aus seinem absoluten Insichsein (der schweigende Gott) herausgeht und sich zur Offenbarung nach Außen bestimmt (der *θ. σιωπῶν* wird zum redenden, *λαλῶν*)[2]). Auf Grund dieser immanenten Selbstunterscheidung gehen die Prosopen, eine nach der andern, hervor. Und zwar trat das erste hervor zum Behuf der Weltschöpfung (Gesetzgebung), das zweite in Beziehung auf die Menschwerdung zum Behuf der Erlösung. Durch die Verbindung die es mit menschlichem Wesen einging, entstand der Mensch Jesus; ihm wohnte dieselbe Eine Gottheit in der Form einer Ausstrahlung, „wie der Lichtglanz, der von der Sonne ausgeht", inne, und so als

---

1) Folgende St. drücken seine Theorie am significantesten aus, Athan Or. c. Arian. IV, 12: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατήρ, τριὰς δὲ πατήρ, υἱός, ἅγιον πνεῦμα . . . εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, τριὰς δέ ἐστι πατὴρ καὶ υἱὸς κ. ἅγιον πνεῦμα, ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονεν καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον, ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα.* Basilius Epist. 210, 5: *Σαβ. εἶπε, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Ders. Epist. 214, 5: *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας.* Zwar will Zahn a. a. O. 196 diese Stellen nicht auf Sabellius, sondern auf Marcell. bezogen wissen, und gewiß hat Athan. a. a. O. IV. 2—25 diesen mit im Auge, wie er denn da mehrere verwandte Erscheinungen auch aus späterer Zeit unter dem Namen Sabellianismus zusammenfaßt. Doch trägt die angef. St. im Zusammenhalt mit denen aus Basil. den Stempel der Originalität.

2) Auf diesen Punkt hat zuerst Baur aufmerksam gemacht; nur wird man ihn nicht blos auf die Schöpfung, sondern auf den ganzen trinit. Prozeß zu beziehen haben.

der Menschgewordene heißt er der Sohn. Hat dieser das Werk der Erlösung vollbracht, dann geht jene Ausstrahlung wieder zurück (*εἰς θεὸν ἀνατρέχει*), und an seine Stelle tritt als drittes Prosopon der heilige Geist, dessen Bestimmung es ist, die einzelnen Erlösten zu beleben, zu erwärmen, zu heiligen[1]). Die drei Prosopa verhalten sich also zu einander als die aufeinander folgenden Erscheinungsformen der Einen Gottheit, dergestalt, daß es für die Zeit, wo Gott der Vater war, noch keinen Sohn gab, und keinen Vater, so lange Gott Sohn war, und keinen Sohn mehr, nachdem die Zeit des heiligen Geistes angebrochen ist. Es sind die drei Perioden der Weltgeschichte, die sie repräsentieren. Ob dieser trinitarische Prozeß von Sabellius so gedacht worden ist, daß er sich durch die Momente des Weltverlaufs hindurch vermittelt habe[2]), läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen; jedenfalls aber geht ein pantheistischer Zug durch das System hindurch. Denn mit dem Zurückgehen des Sohnes verschwindet auch die von ihm angenommene Menschheit wieder (Epiph. 62, 1), und mit dem Ende des ganzen Prozesses hebt sich nicht nur die Trias wieder auf in die Monas, sondern es scheint auch die Welt entweder ganz in's Nichtsein zurückzusinken, oder irgendwie in Gott zurückzugehen; wenigstens zieht Athanasius wiederholt diese nahe liegende Consequenz[3]). Wie viel von dem dargelegten Systeme dem Sabellius selbst angehört, oder späteren Formen derselben Richtung, läßt sich bei der Beschaffenheit der patristischen Berichte nicht mehr aussondern[4]): genug, daß wir Grundgedanke und Tendenz des Sabellianismus als der vollständigsten Ausprägung der zweiten Form des Monarchianismus deutlich erkennen.

---

1) Epiph. H. 62: *πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν* . . . (Eben so Athan. Or. IV, 22) . . *τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων· ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν, θάλπειν τε καὶ θερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν διὰ τοῦ πνεύματος δυνάμεώς τε καὶ συμβάσεως.*

2) Baur: „der Weltentwicklungsprozeß ist auch der trinitarische Prozeß, in welchem der an sich Eine Gott als Vater, Sohn und Geist in diesen drei bestimmten Formen, welche eben so viele Momente des Weltverlaufs sind, in der concreten Realität seines Seins sich darstellt".

3) Athan. IV, 12. 14. 25.

4) S. die Beilage im Anhang.

c) Fassen wir nun das Verhalten der Kirche dagegen in's Auge. Sie hat beide Formen als Irrwege erkannt und abgewiesen.

Die erste stand ohnehin schon tief unter dem christlichen Bewußtsein. Zwar behaupteten die Artemoniden, ihre Lehre sei die ursprüngliche, mit der der Apostel übereinstimmende, in Rom bis auf die Zeit des Bischof Viktor herrschende gewesen; aber mit vollem Rechte konnte ihnen der Verfasser des sog. kleinen Labyrinths bei Eusebius V, 28 das Zeugnis der älteren Kirchenlehrer, der kirchlichen Tradition und der alten kirchlichen Lieder, so wie die Thatsache entgegenhalten, daß Theodotus noch unter demselben Viktor von der römischen Kirche als Häretiker verworfen worden sei, was auch durch Philosoph. IX, 12 bestätigt wird. Noch entschiedener erklärte man sich im Morgenland gegen Paul v. Samosata. Eine große Synode zu Antiochien im J. 269 verurteilte seine Lehre „als eine unwürdige, gottlose Häresie, als eine Verleugnung Christi, als eine Lästerung Gottes", welche wie der Schrift, so dem überlieferten Glauben der katholischen Kirche widerspreche, und schloß ihren Urheber von der Kirchengemeinschaft aus, deren er sich ohnehin durch Hochmut, Geldgier und anderes böses Treiben unwürdig gemacht habe[1]). Daß dieser Richtung eine deistische Weltanschauung zu Grunde gelegen habe, wird zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, läßt sich aber eben so sicher annehmen, als daß ihr anderes Extrem, die patripassianische, in einzelnen Vertretern mit einem pantheistischen Zuge behaftet gewesen sei.

Diese stand dem kirchlichen Bewußtsein durch ihre Tendenz auf die wesentliche Gottheit Christi weit näher, hatte auch in ihrem Gegensatz zu der mit der damaligen Logoslehre verbundenen Subordinationstheorie eine gewisse Berechtigung, woraus sich ihre weite Verbreitung erklärt. Sie war ihren Anfängen nach nur eine Einseitigkeit, wurde aber durch die consequente Verfolgung derselben zu einer eben so grundstürzenden Irrlehre als jene. In dem Maße als sich dies herausstellte, — was erst allmählich geschah — wurde sie auch von der Kirche verworfen. Tertullian verhielt sich gegen Praxeas zunächst abwehrend. Er hielt ihm die alte Glaubensregel entgegen (c. 2), er suchte nachzuweisen, daß eine Unterscheidung zwischen Vater und Sohn, wie sie hier ausgesprochen ist, die Einheit derselben noch keineswegs aufhebe, wenn nur anders die Selbigkeit

---

1) Das Synodalschreiben bei Euseb. VII, 27. 30 hält ihm ein langes Sündenregister vor; vgl. Mansi, Coll. conc. I, 1033.

der Substanz gewahrt bleibe; eine unvernünftig gedachte Einheit könne eben so sehr zur Häresie werden, als eine vernünftig gedachte Trinität Wahrheit sei[1]). Und in der That sei die von Praxeas gelehrte Einheit eben so schriftwidrig als unvernünftig. Die von ihm angeführten Stellen erhielten ihre Erläuterung und Ergänzung durch andere, z. B. Genes. 1, 26, Kol. 1, 15, insbesondere durch die Gesamtvorstellung des Evangelium Johannis. Die ganze Schrift unterscheide aufs bestimmteste den Sohn als eine selbständige Persönlichkeit vom Vater; leugne man diese, so werde eine ganze Reihe von Aussagen (z. B. Luc. 1, 35. Mtth. 27, 46. Joh. 13, 1. 14, 6. 16, 28. Act. 2, 36. 4, 27. 1 Joh. 1, 7. Röm. 1, 8) entweder sinnlos oder widersinnig (22 f.); rede man dabei gleichwol noch, wie Praxeas thut, vom Sohne und von einer Fleischwerdung desselben, so setze man an die Stelle des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn den Gegensatz von Geist und Fleisch, Gott und Mensch, Jesus und Christus, in die Person des Erlösers, man statuire eine Transfiguration des Geistes (des Göttlichen) in's Fleisch, oder vielmehr ein mixtum tertium (c. 27), was keins von beiden sei; ferner, man lästere den Vater, weil man ihn in die Endlichkeit verflechte, ihn in das Leiden herabziehe, ihn gestorben, gekreuzigt, begraben werden lasse — denn ein compati des Vaters sei doch eben ein pati desselben. Das ist, sagt Tertullian, die Blasphemie des Praxeas: obmutescat, obmutescat ista blasphemia; sufficiat Christum F i l i u m Dei mortuum dici, et hoc, quia scriptum est[2]) — s c h l i e ß l i c h a b e r l e u g n e m a n b e i d e, d e n V a t e r u n d d e n S o h n; denn wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht, den Sohn aber hat der nicht, der nicht an ihn, als an den Sohn (des Vaters) glaubt (c. 41). So z e r s t ö r e P r a x e a s die g a n z e g ö t t l i c h e H e i l s - ö k o n o m i e. Eben dies ist auch der Hauptvorwurf, den die späteren Kirchenlehrer Athanasius, Hilarius, Basilius gegen Sabellius erhoben: „Da nämlich nach ihm der Vater zum Sohne wird, so höre mit dem sich Zurückziehen des Sohnes auch der Vater auf, — und so habe man ein Christentum ohne Vater und Vaterschaft; mithin auch ohne Gotteskindschaft; andererseits bleibe der Sohn ein bloser

1) adv. Prax. c. 3. Se unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Die posit. Ausführung s. weiter unten.

2) c. 28. 29. 30. Vgl. Kuhn a. a. O. 319 f.

Name und verschwinde gleich dem Geiste, sobald er seinen Beruf erfüllt. Damit aber gehe dann auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben wird, und mit ihr der bleibende Segen der Erlösung, wieder zu Grunde, die ganze Heilsoffenbarung verliere ihre objective Wahrheit, sie werde zu einem blosen Spiele, und schließlich kehre die gesamte Schöpfung mit dem Logos in Gott zurück. Dann sei wieder jenes tiefe Schweigen, wie im Anfang, d. h. Gott allein"[1]. „Es sei dies eine Art von Schauspiel, das Sabellius aufführe", sagt Hilarius, minis theatralibus ludit, und ein andermal: Ignorat Sabellius filii sacramentum, ignorat filium, subsistentem ante saecula, damit aber zerstöre er zugleich den Glauben an den Einen wahren Gott; denn dieser schließe den Glauben an den Sohn mit ein. Wie es im Begriff des Vaters liegt, nicht ohne den Sohn zu sein, so im Begriff des Sohnes, vom Vater gezeugt zu sein, ein Anderer als der Vater, obwohl in dem Vater und wesentlich mit dem Vater eins". Neque enim pater vocari possit, qui filio caret, nam si filio aliquando caruit, pater certe non erat . . . Non unum Deum pie dicere possumus praedicare, si solum, quia non erit Dei filius in solitarii fide (weil drr Glaube an eine abstrakte Einheit Gottes den Glauben an den Sohn ausschließt)[2]. „Die Sabellianer sind aus dem Begriff des Sohnes zu widerlegen, die Arianer aus dem Begriff des Vaters" (Athanasius c. Ar. IV, 3). Sofern nun Sabellius diese abstrakte Einheit lehrt, wird sein System geradezu als Rückfall in den Judaismus bezeichnet. „Sabellianismus, sagt Basilius, ist Judaismus und bedient sich nur des Vorwandes der christlichen Religion; denn wer einen und denselben Gegenstand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geist nur für solche Benennungen und alle drei nur für Eine Hypostase erklärt, was thut der anderes? Leugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Er leugnet aber zugleich seine Menschwerdung, die Höllenfahrt, die Auferstehung, das Gericht; er leugnet auch die eigentümliche, besondere Wirkung des heiligen Geistes". Ep. 64. Homil. 27.

---

1) Athanasius c. Ar. IV, 2. 12—14. 22. 23. 25. 26. Die Widerlegung aus dem Evgl. Johannis c. 16—19. — c. 20: Die Weltschöpfung ist dem Vater und dem Sohn gemeinsam; c. 21. 23 gegen die Trennung von Logos und Sohn.

2) Hil. de Trinit. I, p. 4, VII, 39.

Auch daß er mit seiner Lehre von den Prosopen die Gottheit in die Zeit verflechte und in einen Prozeß der Ausdehnung und Zusammenziehung verwickle, was ihre Absolutheit und Unveränderlichkeit gefährde, machten die Kirchenlehrer gegen ihn geltend, und wiesen endlich auf die destruirenden Consequenzen derselben für die Christologie hin.

Sie wurde, nachdem sie weite Verbreitung gefunden und erst allmählich in ihrer ganzen Tragweite erkannt worden war, auf einer Synode v. J. 261 verworfen als ein dogma plenum impietatis ac blasphemia adversus omnipotentem Deum, patrem domini nostri Iesu Christi, plenum etiam incredulitatis erga unigenitum eius filium etc., Euseb. VII, 6.

Indessen mit der blosen Abweisung des zwiefachen monarchianischen Irrtums war es nicht gethan. Es mußten ihm die richtigen positiven Bestimmungen entgegengestellt werden, und das ist der Gewinn, der dem Dogma aus diesen Gegensätzen erwuchs. Im Conflict mit ihnen wurde es um eine Stufe weiter getrieben. Es kam nämlich jetzt darauf an, mit der wesentlichen Gottheit Christi zugleich auch den persönlichen Unterschied zu wahren und beides so zu vermitteln, daß die Incongruenz, mit der das gegenseitige Verhältnis bisher noch behaftet war, ausgeglichen wurde.

Von zwei Seiten aus wurde dies versucht. Von Tertullian und den abendländischen Vätern so, daß man das Hauptgewicht auf die persönliche Selbständigkeit des Sohnes legte, von Clemens Al. so, daß er die Einheit und Gleichewigkeit desselben mit dem Vater betonte.

Tertullian ging in seiner Schrift gegen Praxeas von dem durch jenen alterirten Gesichtspunkt der Ökonomie aus[1]), und brauchte statt der bisher üblichen Bezeichnung des Göttlichen in Christo durch „Logos“, lieber das Wort Sohn. Die Sohnschaft in ihrer Genesis und ihrem Verhältnis zu dem göttlichen Wesen zu entwickeln, stellte er sich zur Aufgabe. Und zwar that er dies auf Grund seiner derb realistischen Anschauung über Gott und göttliche Dinge. Sein Gedanke ist der einer stufenweisen Entwicklung des Göttlichen aus sei-

1) c. 2: Praxeas will die Einheit Gottes verteidigen und zerstört sie. Nos vero unicum quidem Deum credimus, sub hoc tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius qui ex eo processerit, per quem omnia facta sunt.

nem Urquell, einer gleichsam aus sich selbst hervorwachsenden ökonomischen Trinität, in welcher aber eine immanente sich vollzieht. Das Hervortreten der einzelnen Glieder aus einander denkt er nach der Weise der Emanation: wie aus der Wurzel der Stamm und die Frucht, aus der Sonne die Ausstrahlung, oder aus dem Quell der Ausfluß und aus dem Fluß der Bach (rivus e flumine) hervorgeht, ohne daß dadurch eine Trennung der Substanz entsteht: so der Sohn aus dem Vater, der heilige Geist aus dem Sohne — Geist aus Geist, Gott aus Gott, Licht am Licht entzündet[1]). Hier haben wir also einen wirklichen hypostatischen Unterschied (alius est pater, alius filius — alius non aliud), und doch zugleich eine wesentliche Einheit. „Der Unterschied besteht darin, daß der Vater den Sohn durch die Zeugung aus sich heraussetzt (facit, generando protulit), wodurch er sich selbst erst zum Vater und jenen zum Sohne macht (alterum a se, nicht, wie die Monarchianer wollen, der Vater sich selbst zum Sohne) und eben so den heiligen Geist[2]); die Einheit erhält sich dadurch, daß es dieselbe Substanz ist, die durch die drei hindurch reicht und sie mit einander verbindet (filium non aliunde deduco, sed de substantia patris). „Es ist ein trinitarischer Prozeß, der vom Vater ausgehend durch ineinander verflochtene innerlich zusammenhängende Glieder hindurch sich expliciert, ohne die Ökonomie zu gefährden und ohne die Monarchie zu schädigen; denn diese bleibt auch dann gewahrt, wenn Alles von Einem kommt und durch die Einheit der Substanz verbunden bleibt"[3]). „Nicht die Einheit destruieren heißt dies, sondern sie vollziehen: quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur (c. 3). „Denn es sind drei, nicht dem Stande sondern dem Grade, nicht der Substanz sondern der Daseinsform, nicht der Macht, sondern der Gestalt nach (modulo differunt), — unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur (c. 2). Drei Götter und drei Herren haben wir niemals bekannt; — als ob nicht auch der Vater

---

1) Apolog. 21. adv. Prax. 2 u. 8.

2) c. 10: Habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit.

3) Vgl. Apolog. c. 21; adv. Prax. c. 2 vgl. c. 8. c. 12: distinctio non divisio.

Gott und der Sohn Gott, und der heilige Geist Gott wäre — aber auch nicht Eine Person ist Gott, als ob der Vater selbst in die Welt herabgekommen wäre, sondern der, welcher erschienen ist, ist ein anderer als der Vater und der Geist ist der dritte, aber ihnen ist der Name „Gott und Herr" gemeinsam, sie sind der „Eine Gott" (c 13).

Auf diese Weise gelingt es Tertullian allerdings besser als seinen Vorgängern beide Momente zu wahren, aber das trinitarische Verhältnis ist bei ihm noch mit einem starken, subordinatianischen Zug behaftet und der trinitarische Prozeß in die Zeit- und Weltgeschichte verflochten. Sinnreich unter Herbeiziehung der Logosidee, spricht er sich selbst darüber a. a. O. aus. Er unterscheidet da zunächst Gott vor und nach der Zeugung und Schöpfung: „Vor Allem war Gott allein, sich selbst Welt, Ort und Alles, er war allein, sofern nichts außer ihm existirte. Und doch war er auch damals nicht allein, denn er hatte bei sich die ihm immanente Vernunft (rationem), denn Gott ist Vernunftwesen und die Vernunft früher in ihm (als Wort und Welt), und so ist Alles von ihm". Diese Vernunft ist das Bewußtsein seiner, sein Denken (sensus ipsius), von den Griechen „Logos" genannt, was bei uns Lateinern nicht ganz angemessen mit „Wort" (sermo) übersetzt wird, weil die Vernunft älter ist als das Wort, welches vielmehr selbst in der Vernunft begründet, die Vernunft zu ihrer Substanz hat und ihre Offenbarung ist. „Indessen, fährt Tertullian fort, macht dies wenig aus. Denn wenn (damals) Gott sein Wort noch nicht entsendet hatte, hatte er es doch schon in und mit seiner Vernunft, stille bei sich selbst dasjenige bedenkend und ordnend, was er durch das Wort aussprechen wollte. Indem er innerlich den Gedanken dachte, machte er ihn zum Wort — ähnlicher Weise wie auch uns unser inneres Denken und Sprechen zum Worte wird und sich im Worte einen Ausdruck gibt, in dem es sich vergegenständlicht. So haben wir an dem Worte gleichsam ein Anderes, ein Zweites, das, von unserer Vernunft hervorgebracht, dieselbe zum Inhalt hat und doch auch von ihr unterschieden ist: einen innern Mitsprecher (concollocutorem), durch den und mit dem wir denkend sprechen und sprechend denken (quodcunque cogitaveris, sermo est, quodcunque senseris, ratio est). Wie sollte nun in Gott, dessen Abbild und Gleichnis wir sind, diese innere Unterscheidung von Denken und Sprechen sich nicht noch weit vollständiger vollziehen (plenius hoc agitur in Deo), nämlich daß

auch er schweigend in sich die Vernunft hat und in der Vernunft das Wort? Es bleibt also wahr: et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semet ipso rationem et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando intra se (durch innere That) c. 5; eine innere Selbstobjectivirung. — So, als rein innerliches, hat jedoch dieses Wort, in welchem Gott sich selbst und die Welt denkt[1]), noch keine persönliche Subsistenz, es existirt nur erst ideell (als Gedanke in Gott). Als aber Gott die ihm immanente Idee verwirklichen wollte, sprach er! „Es werde"; da ging das Wort zur objectiven Realität hervor, als Prinzip und Vermittler der Weltschöpfung (die göttliche Weisheit) — und so ist es, oder vielmehr, so wird es Sohn. Sobald Gott dasjenige, was er, wie im innern Zwiegespräch mit der Vernunft, innerhalb seiner angeordnet hatte, nach seinen Substanzen und Gestalten heraussetzen wollte, brachte er zuerst das Wort selbst hervor (ipsum primum protulit sermonem), welches die Vernunft und Weisheit in sich trug, damit durch eben dasselbige das All würde, wodurch es gedacht, ja gewissermaßen im Geiste Gottes schon gemacht war (quantum in sensu Dei); denn die Realität fehlte ihm noch (c. 6). Da nun nahm das Wort Gestalt und Herrlichkeit, Ton und Stimme (es effectuirte sich selbst), indem es sprach: es werde Licht. Das ist die vollkommene Geburt des Wortes (nativitas perfecta sermonis), da es aus Gott hervorgeht, zuerst von ihm gebildet als Gedanke in der Weisheit: „Der Herr bildete mich als Anfang seiner Werke" (Prov. 8, 22), dann gezeugt zum Wirken: „Da er die Himmel bereitete, war ich bei ihm", v. 27[2]). Vermöge dieses Prozesses aus Gott hervorgehend (procedendo) und ihm gleichgemacht, wurde

1) Beides, die Idee des Wortes und der Welt, fließt auch bei Tert. wie bei Tatian noch durcheinander. Doch geht ihm das Wort nicht auf in dem Weltgedanken, wie ihm denn auch die Entstehung der Welt nicht identisch ist mit der des Sohnes. Aber es fehlt die klare Unterscheidung. Anders Baur, D. G. 1, 438.

2) c. 7: conditus ab eo primo ad cogitatum in nomine sapientiae, dehinc generatus ad effectum. Apol. 21. In demselben Zusammenhang konnte Tert. adv. Hermog. 3 schreiben: fuit tempus, cum filius non erat. — Die Schriftstellen, auf die sich Tert. für den hypost. Unterschied beruft, sind: Genes. 1, 26. 19, 24. Exod. 33, 13. 18. 20. Ps. 2, 7. 45, 1. 110, 1. Prov. 8, 22; aus dem N. Tst. vornehml. Mtth. 11, 27. Joh. 1, 1—18. 1 Joh. 1, 1—2. Röm. 9, 8. 1 Kor. 8, 5. 6.

also das Wort zum erstgeborenen Sohne, weil vor Allem gezeugt, zum Eingeborenen, weil allein aus Gott, aus dem Herzen Gottes geboren, — zur selbständigen Persönlichkeit in bleibender Unterschiedlichkeit (perseverans in sua forma), in voller Realität. Denn jenes göttliche Sprechen ist selbst ein realer und productiver Act. Man sagt freilich, das Wort sei nichts anderes als ein bloser Laut, ein leerer verschwindender Hauch: at ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire posse, ut non de inani et vacuo prolatum, nec carere substantia, quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit; fecit enim et ipse, quae facta sunt per illum. Es ist secundus a patre, substantia aliqua in effigie (in bestimmter Abgrenzung), res et persona quaedam. So derb faßt Tertullian den Begriff der Persönlichkeit. — Von da ab offenbart der Sohn in der Welt den unsichtbaren Vater, verkehrt in Gesicht, Traum und Wort mit den Patriarchen, bis er zuletzt, Fleisch geworden, leibhaft sichtbar, greifbar erscheint (14. 15)[1].

Also ein successiver Fortschritt in der Hypostasirung des Sohnes durch zwei oder drei Stadien hindurch, aufs engste in die Perioden der Welt- und Heilsgeschichte verflochten, eine werdende wachsende Sohnschaft (filiatio). Dies verstärkt die Subordination.

Wie weit Tertullian darin gehen konnte, zeigen Stellen wie die: „der Vater ist das Ganze, der Sohn ein Absenker und ein Teil des Ganzen[2]), wie er selbst bekenne: der Vater ist größer denn ich„; oder auch so: „ein Teil des Ganzen sollte in den Sohn übergehen"[2]): dazu die Bemerkung c. 14: der Sohn sei im Unterschied von dem an sich unsichtbaren Vater visibilis pro modulo derivationis, erscheinungsfähig und auch vielfach den Vätern erschienen, weil sie die Fülle der väterlichen Majestät nicht zu ertragen vermochten, gleichwie

1) Dorner findet auch hier, wie fast überall, seinen Lieblingsgedanken einer Notwendigkeit der Menschwerdung. Tert. selbst spricht ihn nirgends aus.

2) Apologet. c. 21. adv. Prax. 8. 9: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, vgl. c. 26: portio totius cessura erat in filii nomen — portio ex summa. Ebd.: Der Geist Gottes ist Gott und das Wort Gottes ist Gott, quia ex Deo, non tamen ipse, ex quo est; sondern ex ipsius Dei substantia — et ut portio aliquo totius. Eben so adv. Marc. III, 6: Es sei absurd, den Vater aus der Jungfrau geboren werden zu lassen und beruhe auf einer Verkennung des Wesens des Vaters im Unterschied vom Sohne; der Vater sei die plenitudo der göttlichen Substanz, der Sohn die portio plenitudinis consors.

unser Auge nicht den Vollglanz, sondern nur den Strahl der Sonne pro temperatura portionis ertragen kann. Überhaupt fehlt es nicht an Stellen, in denen die Absolutheit und Priorität des Vaters so stark betont wird, daß er allein als der wahre Gott erscheint, Sohn und Geist nur wie untergeordnete Potenzen. Doch wird er ihm anderwärts wieder völlig gleichgestellt: Der Sohn habe alle Gewalt im Himmel und auf Erden besessen, und es eigne ihm wie dem Vater das Prädikat der Allmacht (c. 16), umgewandt: non minori se (pater) tradidit omnia, filio; ebd. zu Joh. 10, 30: ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem (dictum est); de pudic. 21: trinitas unius divinitatis, pat. et fil. et sp. s. Und merkwürdig — während Tertullian Alles daran liegt, den Personenunterschied als einen bleibenden festzuhalten (filius secundus a Deo constitutus, Deus a Deo, perseverans in sua forma) drückt er sich einmal so aus, als ob er schließlich den Unterschied wieder in die abstrakte Monarchie auflösen wollte: wenn der göttliche Weltplan erfüllt ist, wird der Sohn in Gott zurücktreten und Gott wird, was er am Anfang war, am Ende wieder sein; Alles in Allem[1]).

Des heiligen Geistes gedenkt er zwar wiederholt, aber eben nur als Accidenz der Lehre vom Sohn. Er ist tertius a Deo et filio, er nimmt die dritte Stufe ein[2]), er wird als der Paraklet vom Sohn gesendet, — wahrscheinlich läßt ihn Tertullian erst da zur persönlichen Existenz hervorgehen. Doch geht er darauf nicht näher ein[3]).

Wir sehen, welche Gedankenarbeit der große Kirchenlehrer aufbietet, um die beiden Momente des christlichen Glaubens, um die es sich hier handelt und deren Tragweite er wol durchschaut, mit einander zu vermitteln. Es ist ein Ringen des Denkens mit dem Glauben, der Form mit dem Inhalt. Seine Tendenz geht darauf, beide gleichmäßig festzuhalten; aber es gelingt ihm nicht. Die Subordination, zu der ihn der Gegensatz hindrängt, droht die Wesens-Einheit immer wieder zu verkümmern, und dieser Übelstand hat seinen

---

1) adv. Prax. c. 4.

2) Vgl. adv. Prax. 2: Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit.

3) A. a. O. c. 8. 9. de praescr. 13. Mit Recht Kahnis, Lehre vom h. G. 264 f.: der h. G. ist in dem Trinitätsbegriff Tert. noch schwebend und unsicher — seine Bedeutung ist noch nicht begriffen.

Grund darin, daß der persönliche Unterschied selbst noch nicht tief genug in das Wesen Gottes und damit in die Ewigkeit hineingesetzt ist.

Die beiden von ihm beeinflußten abendländischen Kirchenlehrer Novatian und Cyprian haben ihn nicht erreicht, noch weniger übertroffen. Denn der erstere bekennt zwar die Gottheit Christi, subordiniert ihn aber dem Vater dergestalt, daß er sagt: Obwohl Christus sich bewußt war, ex Deo patre Deum se esse, hat er sich doch nie mit Gott dem Vater verglichen oder ihm gleichgestellt, eingedenk dessen, daß er aus dem Vater ist, und das, was er ist, nur besitze, weil es ihm der Vater gegeben". „Der Vater ist allein schlechthin absolut: solus Deus pater originem nesciens, (solus) invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus Deus; der Sohn hingegen, wie er sein Wesen vom Vater hat und in seinem Wollen und Thun mit dem Vater eins ist, ist ihm schlechterdings unterthan und gehorsam, und so erweist sich die Monarchie kraft der Einheit des Willens und des Gehorsams". Sein Hervorgehen zur selbständigen Persönlichkeit scheint auch nach Novatian mit der Weltschöpfung zusammenzufallen, und zuletzt läßt er ihn wieder in den Vater zurückgehen [1]). Cyprian hat nur Schriftstellen zusammengehäuft, ohne etwas für das Dogma zu thun [2]). Aber auch Hippolyt kommt nicht weiter: „Gott ist, obgleich wirklich drei sind, nur Einer, denn nur Eine göttliche Macht ist (Macht als die Substanz göttlichen Wesens gefaßt). In Beziehung auf die Macht erweist sich Gott als Einer, in Beziehung auf die Ökonomie als dreipersönlich" [3]). Die weitere Ausführung erinnert sehr an Tertullian; es ist dasselbe Bild von der Quelle und vom Fluß, dasselbe unklare Verhältnis des Logos zu der Weltidee, dasselbe Personwerden des Sohnes zugleich mit der Weltschöpfung [4]). Man kann seine Ansicht in den Satz zusammenfassen: So wie der Logos in Gott und gleich ewig mit ihm ist, erscheint er höchstens als Prinzip, nicht als wirkliche Person; so wie er aber dies ist, als hervorgegangen und herausgesetzt aus Gott,

1) de Trinit. c. 22. 27. 31. zu 1 Kor. 15, 28: totam divinitatis auctoritatem (apostolus) rursus patri remittit . . gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas a patre, qui dederat eam . . ad patrem ab ipso filio revertitur.

2) Testimonia adv. Iud. II, 1—8.

3) C. Noët. 8.

4) C. Noët. 11. 14. Phil. X, 33 p. 538 ff.

erscheint er nicht absolut göttlich, sondern als geworden, zwar nicht wie die Geschöpfe aus nichts geschaffen, vielmehr aus der göttlichen Substanz hervorgebracht, aber doch als Product des göttlichen Willens[1]). Auf den heiligen Geist läßt er sich nicht weiter ein.

Anders Clemens der Alexandriner, der von dem abstrakten philonischen Gottesbegriff ausgehend, das Verhältnis zwischen Vater und Sohn der Logosidee unterstellt. So sehr es Tertullian um die Heilsökonomie und um den Personenunterschied zu thun ist, so entschieden geht die Tendenz des Clemens darauf aus, den Logos der Sphäre der Geschöpflichkeit, Beschränktheit, Zeitlichkeit zu entnehmen und in den Bereich des Göttlichen hineinzuversetzen. Und dabei geht er so weit, daß ihm der Unterschied zwischen ihm und dem Vater zu einem verschwindenden Momente wird.

Der Logos ist auch ihm die göttliche Vernunft und Kraft[2]), das Organ der gesamten Wirksamkeit Gottes in der Welt, die Quelle des Lichtes, des Lebens, der Vernunft in Allem, der über Alles erhabene Logos des Vaters. Stufenweis, auf der Leiter der Kreaturen steigt Clemens zu ihm empor: „Das vorzüglichste Wesen auf Erden ist der Mensch, der Gott erkennt und seinen Willen vollbringt. Höher, reiner, dem Göttlichen näher steht der Engel. Aber die vollendetste, allherrschende und wohlthätigste Natur ist die des Sohnes, der mit dem Einen Allmächtigen in der nächsten Verbindung steht, das erhabenste Princip (ὑπεροχή), das Alles nach dem Willen des Vaters ordnet und das Steuerruder des Ganzen führt, mit unermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend . . . Nie weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, er ist nicht geteilt, nicht getrennt, nicht von einem Ort in den andern übergehend, überall allzeit gegenwärtig, über alle Schranken erhaben, ist er ganz Verstand, ganz väterliches Licht, ganz Auge, Alles schauend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte und Gewalten durchforschend. Ihm ist das Heer der Engel und Götter unter-

1) Ib. p. 538: *μόνος κ. κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν. αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν, ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος . . . . ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρὶ προεννοηθείσας ἰδέας.* p. 540: *τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ· ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ θεός.*

2) Str. III., 2: *πατρική τις ἐνέργεια ὁ υἱὸς, δύναμις πατρική.*

worfen, ihm, dem Logos des Vaters, der diese heilige Verwaltung auf sich genommen hat, nach dem Willen dessen, der ihm Alles unterworfen hat (Strom. VII, 2). Während der Vater der unaussprechliche, überseiende, schlechthin einfache Grund aller Dinge ist, ist der Sohn „der zeitlose Anfang alles Daseienden (*ἄναρχος καὶ ἄχρονος ἀρχὴ τῶν ὄντων*), unendlich weit hinaus über alles Endliche, ganz in das göttliche Wesen hineingekehrt, mit dem Vater coexistirend" [1]). Zahllose Male nennt Clemens den Logos Gott: *θεὸς λόγος, θεός*, selbst *παντωκράτωρ* [2]). Dagegen verwirft er die frühere Vergleichung mit dem Logos *ἐνδιάθ.* und *προφορ.*, und faßt ihn lieber platonisch als die absolute Idee, die *ἰδέα τῶν ἰδεῶν*, oder als die Weisheit Gottes und darum als die Offenbarung Gottes schlechthin: *ὁ φανερώτατος ὄντως θεός*, das göttliche Angesicht, in welchem Gott allein erkennbar ist [3]). „Gott an sich, als der schlechthin Eine, das prädikatlose, unaussprechliche, namenlose Sein ist nämlich nicht erkennbar, wohl aber im Sohne [4]); denn der Sohn ist weder unmittelbar eins, wie der Vater (*ἀτεχνῶς ἕν*), noch auch eine Vielheit von Teilen, sondern die Vielheit als Einheit, das zur Vielheit aufgeschlossene Eine und die das aufgeschlossene in sich zusammenfassende Einheit, sohin das All-Eine (*ὡς πάντα ἕν· ἔνθεν καὶ πάντα*). In ihm laufen alle in dem All wirkenden und kreisenden Kräfte zusammen, er ist ihr Mittelpunkt, das A und O, in welchem das Ende wieder in den Anfang zurückkehrt, während er an sich in ewiger Einheit mit dem Vater beharrt" (Strom. IV, 25). Hiernach bliebe immer noch ein Unterschied zwischen Vater und Sohn; aber an anderen Stellen identificirt er beide so, als sei der Sohn nichts anders als der Vater selbst, unter dem Gesichtspunkt seiner allmächtigen Kraft und Wirksamkeit betrachtet, der Sohn nichts als die nach Außen gekehrte Seite des Vaters [5]). Dazu kommt die ausdrückliche Verwerfung der Unterscheidung zwischen *λογ. ἐνδιάθ.* und *προφορ.*, „weil sie eine Veränderung in der Seinsweise desselben

---

1) Strom. VI, 7. VII, 2. V, p. 643: *οὐ μὲν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ (εἶναι) υἱοῦ πατήρ.*

2) Dorner 444, Anmkg.

3) Cohort. ad Gr. c. 10. Strom. V, 1. 3. S. meinen Origenes S. 64 ff.

4) IV, 25: *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναποδεικτικὸς ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστιν καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ*: Paed. I, 8.

5) Baur 195. Dorner 444. Strom. VII, 2.

involviren und den Logos zu einem Moment in Gott herabsetzen würde", womit die (vorweltliche) Persönlichkeit desselben in Frage gestellt zu sein scheint (Str. V, 646). Und dieser Anschein verstärkt sich noch dadurch, daß Clemens häufig (wie die Stoiker) den Logos als die allgemeine, in Alle (vernünftigen Wesen) ergossene Vernunft betrachtet (λόγος σπερματικός), ohne zwischen der endlichen und absoluten eine bestimmte Grenze zu ziehen. Da will denn für eine persönliche Selbständigkeit desselben kein Raum mehr bleiben. An andern Orten fehlt sie allerdings nicht. Wo sich Clemens auf den Boden der Heilsgeschichte stellt, nennt er den Sohn ein zweites Prinzip, das Abbild des Vaters, einen Diener Gottes [1]). Allein diese Bestimmungen stehen unvermittelt neben den obigen und werden immer wieder von der Einheit absorbirt. Überhaupt überwiegt die philonisch-stoische Anschauung bei Clemens noch zu sehr über die specifisch christliche, als daß er das vorliegende Problem hätte fördern können. Seine Gedankenbildung hat etwas Nebelhaftes, Ungreifbares, das Bild, das er vom Logos entwirft, zerfließt in demselben Maße, als das des Tertullian vom Sohne zu derb und greifbar ist.

Erst Origenes thut mit voller Klarheit und Bestimmtheit den großen, entscheidenden Schritt mit seiner Lehre von der ewigen Zeugung.

Auch er hält den hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater entschieden fest, auch er subordinirt ihn dem Vater, aber er betrachtet seinen Hervorgang aus dem Vater als einen ewigen zeitlosen Akt. Aus dem Wesen Gottes sucht ihn Origenes zu deduciren: Als die absolute Fülle des Seins und Lebens hat Gott den Trieb, vielmehr die Notwendigkeit in sich, sich aufzuschließen, sich zu offenbaren, ein vollkommenes Ebenbild seiner selbst in einem Anderen sich zu setzen. Das Licht kann nicht sein ohne seinen Glanz, es ist seine Natur zu leuchten, das Leben nicht, ohne sich zu bethätigen [2]). Da sich mithin keine Zeit denken läßt, in welcher

---

1) Strom. VII, p. 832. cohort. 10. paedag. III, 1. Photius, Cod 109 sagt sogar von ihm, er habe den Sohn unter die Geschöpfe gerechnet, einen doppelten Logos erdichtet, von denen der geringere den Menschen erschienen sei.

2) de Princ. I, 2, 10. III, 5, 3; die nähern Nachweisungen in meiner Monographie S. 110 ff. S. a. Redepenning II, 295 ff., H. Schultz, JBB. f. pr. Th. I, 226 ff. und Caspari, Quellen IV S. 39 ff.

Gott das, was zu seinem absoluten Wesen gehört, nicht schon wäre, so kann er nur von Ewigkeit her Vater und Sohn gewesen sein. Einen zeitlichen Anfang der göttlichen Selbstoffenbarung annehmen, hieße seine absolute Vollkommenheit leugnen, den Ewigen in die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit verflechten. Man muß also sagen, „daß es nie eine Zeit gab, wo der Sohn noch nicht war: (**οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν**[1]); ja man muß überhaupt hier von allen Zeitbestimmungen abstrahiren und den Sohn als gleich ewig mit seinem Princip, eins mit dem andern zumal, als ewige Ursache und ewige Wirkung denken, mithin die Zeugung als einen anfangslosen, vielmehr als einen immerwährenden, zeitlosen Akt, also als einen ewigen Prozeß bestimmen: **ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός;** est enim ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce; sicut lux numquam sine splendore esse potuit, ita nec pater sine filio. Das ist das „heute" des zweiten Psalms eine ewige Gegenwart. In diesem „heute" ist, oder vielmehr, wird der Sohn Gottes gezeugt, und durch die Zeugung zur selbständigen Persönlichkeit: **ὑπόστασις ζῶσα — ἰδιότης ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ πατρός,** virtus altera in sua proprietate subsistens [2]). Mit dieser Bestimmung war der Prozeß des Hervorgehens des Sohnes der Zeitlichkeit, mit der es bisher noch behaftet schien, entnommen und in die Ewigkeit hineingehoben, der hypostatische Unterschied in das

---

1) In Ioh. T. I, c. 32. de Princ. I, 2, 4. IV, 28. fragm. ad Hebr.: Lux aeterna, quid aliud est sentiendum, quam Deus Pater, qui nunquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei non adesset? Neque enim lux sine splendore unquam intelligi potest. Quod si verum est, nunquam est, quando Filius non fuit Filius — non erat, quando non erat (Lommatzsch V, 297).

2) de Pr. I, 2, 2: Propter quod non semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet et nudo ut ita dixerim intellectu atque animo conspicari. IV, (anaceph.) 1: Hoc autem ipsum quod dicimus: nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina (quando vel nunquam) temporalis vocabuli significationem gerunt; supra omne autem tempus et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu dicuntur. In Ioh. T. 1, 32. Homil. in Ierem. 9, 14: *οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.* Vgl. meine Monogr. S. 114 f.

Wesen Gottes selbst gesetzt und aus ihm abgeleitet. Das ist der große, erfolgreiche Schritt, den das Dogma durch Origenes that; es war das Wort der Lösung, das die Kirche bisher gesucht, aus ihrem Herzen herausgesprochen, zugleich der Punkt, von welchem man erst tiefer in die Trinität eindringen konnte.

Dies zeigte sich auch sogleich. Denn ohne besondere kirchliche Verhandlungen eignete sich die Kirche diese Errungenschaft an und hielt daran unwandelbar fest, ohne sich damit zu dem Ganzen des origenischen Systems zu bekennen.

Allerdings aber gingen die Grundzüge desselben zugleich mit der ewigen Zeugung in die Theologie der meisten Kirchenlehrer, vornehmlich der griechischen, über und übten einen maßgebenden Einfluß auf die Fortbildung desselben aus; sie müssen daher wenigstens summarisch hier dargestellt werden.

Origenes steht, wie bereits bemerkt, auf Seite der Gegner des abstrakten Monarchianismus — aufs entschiedenste erklärt er sich gegen ihn; er nennt ihn ein falsches Dogma, eben so verkehrt, wie die Leugnung der Gottheit des Sohnes (in Ioh. T. II, 2). Aber nicht minder steht die letztere fest. Auf ihr beruht die absolute Wahrheit und Gotteskraft des Christentums. Die bisherigen Versuche, beides die persönliche Selbständigkeit und die wesentliche Gottheit des Sohnes mit einander zu vermitteln, schien ihm ungenügend. So wagt er einen neuen Versuch, der sich auch schon weiter auf die gesamte Trinität einläßt. Er ist sich der ganzen Schwierigkeit dieses Unternehmens bewußt. Den Ausgangspunkt seines spekulativen Systems aber bildet sein Gottesbegriff. Derselbe ist minder abstrakt als der des Clemens. Denn obwohl auch Origenes Gott als das reine, qualitäts- und bestimmungslose Sein, als das überseiende (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*) bezeichnet, faßt er es doch zugleich als reales, lebendiges, mitteilsames Sein, als die absolute Fülle und Quelle alles Seins und Lebens. Eben dies ist ihm der Begriff des Vaters. Der Vater, sagt er, ist der schlechthin Absolute (*ὁ θεός, αὐτόθεος*), der allein ungezeugte Urgrund der Gottheit (*ἄναρχος ἀρχὴ καὶ πηγὴ θεότητος*). Und alles was göttlicher Art und Natur ist, kann es nur sein dadurch, daß Er ihm seine Gottheit mitteilt (*μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος*), in Ioh. T. II, 2. — Nun zeugt der Vater ewig den Sohn vermöge innerer und doch freier Notwendigkeit. Diese Zeugung ist keine Zerteilung des göttlichen Wesens, auch keine Emanation, keine *προβολή*, son-

dern ein rein geistiger, übersinnlicher Akt, näher eine Objectivirung des göttlichen Gedankens oder eine immanente Selbstmitteilung Gottes (Origenes braucht beide Ausdrücke), an sich ein einzigartiges, unbegreifliches Mysterium, vergleichbar dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste (sicut voluntas procedit e mente) oder auch einer Setzung des Geistes kraft des Willens (germen voluntatis, fragm. in Ioh), so nämlich, daß sich der Wille des Vaters, der von seinem Wesen nicht verschieden ist[1]), in einem gegenständlichen Objecte vollständig ausprägt, zur selbständigen Darstellung kommt. So ist der Sohn: figura expressa substantiae patris, virtus altera, in sua proprietate subsistens, sapientia Dei substantialiter subsistens, der persongewordene Wille des Vaters, der „objectiv gewordene Bestand des göttlichen Denkens und Wollens" = alles nur verschiedene Ausdrücke für denselben Gedanken[2]).

Was folgt nun daraus für das Verhältnis beider? Einerseits die Wesenseinheit und volle Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Denn wie er ex ipsa Dei substantia gezeugt ist, so ist er auch unius substantiae mit ihm; was er vom Vater empfängt, ist nicht etwa, wie bei Tertullian, eine portio der göttlichen Substanz, sondern die *θεότης* in ihrer Ganzheit und Ungeteiltheit. Alles was der Vater hat, ist sein (*πάντα ὅσα τοῦ θεοῦ*); alle göttlichen Eigenschaften, Licht, Leben, Wahrheit, Güte, Macht u. s. w. eignen ihm; er ist das vollkommene gleichwesentliche Ebenbild desselben, der Abglanz der ganzen Herrlichkeit Gottes — und sofern dies Verhältnis ein ewiges ist, kann man, im Gegensatz zu den Geschöpfen, das *ἀγέννητον* von ihm prädiciren[3]). Andrerseits folgt die selbständige

---

1) Oder auch: „Die wesentliche Weisheit des Vaters" — derselbe Gedanke nur unter einem andern Gesichtspunkt.

2) de Princ. l. c. 2, § 1—13. Z. B. § 9 zu B. der Weish. 7, 25: Huius totius virtutis tantae et tam immensae vapor et ut dicam vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas e mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur IV, 28 (anaceph.) in Ioh. T. XIII, 36: *ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματας τοῦ πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλ' ἓν θέλημα . . . . διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ.* XXXII, 18: *πατρὸς ζῶσα βουλή.* Vgl. m. Monogr. S. 118—120: die Nachweise. Die wichtigsten Schriftstellen, auf die er sich beruft, sind: Ps. 45, 1. Prov. 8, 22. B. der Weish. 7, 25. 26. Joh. 1, 1. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3.

3) Die Hauptstellen sind de Princ. I, c. 2, z. B.: Filius — in omnibus

Persönlichkeit des Sohnes im Unterschied vom Vater (*δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα*). Sie ergibt sich schon aus dem Begriff der Zeugung, als mit welcher Gott sich selbst real vergegenständlicht, das Andere seiner, sein absolutes Gleichbild, sich gegenübersetzt[1]). Sie wird auch von Origenes viel reiner und lichter durchgeführt als von seinen Vorgängern. Denn einmal ist bei ihm jenes schillernde Verhältnis des Logos zur göttlichen Vernunft und zum göttlichen Weltgedanken überwunden: der Vater ist schon an sich, weil er Geist ist, selbstbewußtes Prinzip, Persönlichkeit, und der Logos wird zum persönlichen nicht erst mit dem Hervorgang des Weltgedankens, er coexistirt als persönliches Ich ewig mit dem Vater; sodann aber ist auch die Form, in welcher das göttliche Wesen im Sohne existirt, von derjenigen, die es im Vater hat, verschieden. Im Vater nämlich existirt es in absoluter Einheit und Einfachheit, im Sohne schließt es sich zu einer unendlichen Vielheit von Bestimmungen auf; es entfaltet sich, ohne die wesentliche Einheit aufzugeben; zu einem Reichtum von Momenten, Ideen, Eigenschaften, welche wie die innere Selbstoffenbarung,

---

immutabilis, et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari et converti nusquam potest. Comm. in Ep. ad Hebr. fragm.: quae utraeque similitudines (vaporis et aporrhoeae) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim *ὁμοούσιος* videtur i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est aporrh. vel vigor. c. Cels. III, 43, in Ioh. III, 36: Selecta in Ps.: *ὁ πατὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν* (wie die Geschöpfe) *ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός.* Hom. in Levit. XIII, 4: una voluntas est et una substantia, sed duae sunt positiones, i. e. duae personarum proprietates. Wenn daher Orig. c. Cels. VIII, 12 sagt: „Vater und Sohn seien Eins der Symphonie der Gesinnung und der Seligkeit des Willens nach“, so hat man dieß nicht nur aus dem Zusammenhang seiner Lehre zu vervollständigen, sondern man muß sich erinnern, daß ihm „Geist, Wille, Wahrheit“ reale wesenhafte Bestimmtheiten des göttlichen Seins sind. Vgl. a. a. O. I, c. 2, 2. IV, 28 in Ioh. XX, 29, 30. XXXII, 18: *οὐκ οἶμαί τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Hom. in Ier. VII, 2. Meine Monogr. 112—119. 130. 140 u. 227—284. Kuhn a. a. O. 227 rückt jedenfalls den Orig. zu nahe an Arius heran.

1) S. die St. oben S. 174; c. Cels. VIII, 12. in Ioh. 1, 42, der Logos existirt *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν*, in Ioh. II, 6. X, 21. de Pr. I, 2: alius a patre filius est.

so die der Welt zugekehrte Offenbarungsseite Gottes bilden [1]). In sofern trägt allerdings der Logos auch die Weltidee, die ewigen Urbilder der kreatürlichen Dinge und Verhältnisse in sich (universae creaturae vel initia, vel formas, vel species), ja er wird zuweilen von Origenes völlig mit ihr identificirt — aber er geht nicht darin auf, er steht als die selbständige Weisheit darüber und vermittelt hiernach ihre Herausssetzung durch die Schöpfung. In dem Complex dieser Bestimmungen ist der Sohn die explicirte Fülle der göttlichen Herrlichkeit und als diese das Prinzip der Offenbarung nach Außen; beides zusammen bildet die Eigentümlichkeit der *ἰδία περιγραφή* des göttlichen Wesens in ihm [2]) — einer der sinnreichsten Züge des origenischen Systems.

Allein, und dieß ist die andere Seite des Verhältnisses, dieß Alles ist und besitzt der Sohn doch nur in abgeleiteter Weise. Er ist nicht die Urcausalität, nicht das *πρῶτον αἴτιον*, nicht die absolute *ἀρχή*, die *πηγὴ θεότητος* und deshalb auch nicht *αὐτόθεος*, nicht *ὁ θεός*, sondern *θεός*, nicht die absolute Wahrheit, das absolute Leben, das absolut Gute, sondern das Bild des Urbildes, das Abbild des Guten; denn was er hat und ist, das hat er aus und durch den Vater (*μετοχῇ*). Insofern ist er durch und durch bedingt und darum dem Vater untergeordnet, geringer als der Vater, *ὑποδεέστερος, δεύτερος θεὸς, ὁ μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεός*. Von da aus angesehen nennt ihn dann Origenes ein Gewordenes, ein Geschöpf, *γεννητὸν, δημιούργημα, κτίσμα*; ja man kann von da aus, bemerkt er; selbst den Ausdruck „Zeugung aus dem Wesen" beanstanden, und so schreitet er fort bis zu dem (man wird auch in seinem Sinne sagen dürfen) unbedachtsamen Satz: der Sohn sei *ἕτερος τοῦ πατρὸς κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον* de orat. 15 [3]). So nämlich könne man sagen, sofern man den Wesensbegriff des

---

1) de Princ. I, c. 2, 3. in Ioh. XIII, 25. — 29. 30.

2) Origenes in Ioh. I, 23: *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστιν καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ διὰ τὰ πολλὰ γίνεται* I, 42, ebd. II, 11. 12: *σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ. ἰδέα ἰδεῶν*, XX, 29, 30. c. Cels. VI, 64. de Princ. I, c. 2, 2. IV, 28; vgl. die Ausführung in m. Mon. S. 129—144.

3) de Princ. I, c. 2, 6. c. Cels V, 11. in Matth. XV, 10; insbes. in Ioh. T. I, 2 3, II, 6. 13. 14. 18. VI, 23, XXXII, 18 — mit Berufung auf Joh. 14, 28: der Vater ist größer als ich. S. das Nähere in meiner Monogr. 124 ff. u. 282 ff. und die Origeniana v. Daniel Huetius, samt der Verteidigung von Bull und Prud. Maran (Lommatzsch Opp. Orig. XII).

Vaters (formell) in die absolute Causalität, in das *αὐτόθεος*-sein setzt, welches freilich als solches nicht mitteilbar ist, während es seinem Inhalte nach in den Sohn überströmt[1]).

Diesem Verhältnis des Sohnes zum Vater entspricht nun auch sein Verhältnis zur Welt, die Origenes aus demselben Grunde als ewig denkt, wie den Sohn. Denn, sagt er, wie es die absolute Unveränderlichkeit des Vaters fordert, daß er ewig am Sohne sein absolutes Ebenbild habe, so auch, daß er ewig an der Welt den Gegenstand seiner Herrschaft habe. Der Sohn ist ihr Urbild, denn er trägt die Ideen, die allem Geschaffenen zu Grunde liegen, in sich, ihr Schöpfer, denn er verwirklicht diese göttliche Weltidee, indem er (zunächst) ein Reich von intelligenten Wesen schuf, denen er das göttliche Sein und Leben vermittelte. Wie er es unmittelbar vom Vater empfangen hat, so teilt er es ihnen von sich aus mit, weshalb auch sie, diese Geister, gewissermaßen desselben Wesens mit ihm sind: *θεοί, διὰ τοῦ θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος*[2]). So ist Er denn ihr Herr und Gott, ihre *ἀρχή*, der zweite Schöpfer, durch welchen Alles wurde. Da er aber darin doch nur der Vermittler und Diener des absoluten Urgrundes ist, so steht er zwischen dem Unerschaffenen und dem Geschaffenen in der Mitte (*μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γεννητῶν πάντων φύσεως*, c. Cels. III, 38), in demselben Maße dem Vater subordinirt, als er seinerseits über alle Stufen und Ordnungen sowohl der materiellen — als der Geisterwelt, auch der höchsten, unvergleichbar weit (*ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ*) erhaben ist[3]).

Dieselben Verhältnisse trägt dann Origenes auch auf den heiligen Geist über, welcher damals noch ziemlich außerhalb des Kreises der kirchlichen Reflexion lag: Wie der Sohn vom Vater, so ist das *πνεῦμα ἅγιον* durch den Sohn geworden (*γενόμενον*); wie die

---

1) Vgl. Dorner Bd. 2, 662, und Niedner K. G. S. 291, die gerechte Würdigung des großen Kirchenlehrers.

2) S. m. Monogr. S. 121. 153 f. Ueber die Entstehung der sichtbaren Welt und das Herabsinken eines Teils dieser intelligibeln Wesen zu seelischen, geistleiblichen Menschen ebd. 163 f.

3) in Ioh. T. II, 6, zu den Worten: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — ἐνθάδε εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ' ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένοντο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος κ. μείζονος . . τίς δὲ ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ, ἢ ὁ πατήρ*, vgl. XIII, 25.

Zeugung des Sohnes, ist auch die Hervorbringung des Geistes als ein ewiger Akt zu denken, und wie jener, so ist auch dieser eine selbständige Hypostase, aber dem Sohne untergeordnet, gleich wie dieser dem Vater, „das erste Geschöpf vom Vater durch den Sohn", ein Diener desselben[1]). Diese Subordination prägt sich noch weiter in den Wirkungskreisen aus: denn während das Gebiet des Vaters sich über alles Seiende, auch das vernunftlose, erstreckt, und das eigentümliche Geschäft (praecipuum ministerium) des Sohnes auf die vernünftigen Wesen (die logische Welt), beschränkt sich das des heiligen Geistes auf die Heiligen (die Kirche), und besteht seine Wirksamkeit darin, die vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte Schöpfung und Offenbarung zur Vollendung zu führen (de Princ. I, 3, 7).

Summa: Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu s. quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura Trinitatis, Hom. in Num. XII, 1.

Blicken wir von da zurück, so liegt der Fortschritt dieses lebensvollen Systems über alle früheren auf der Hand. Es nimmt die ganze bisherige Entwicklung des Dogma in sich auf und bringt sie scheinbar zum befriedigenden Abschluß. Es hält die Mitte zwischen den Extremen, es trägt den beiden Seiten, die bisher mit einander gerungen haben, Rechnung, es vermittelt sie auf geistreiche Weise. Daher der eminente Einfluß dieses Systems. Keiner der griechischen Kirchenlehrer der nächsten Zeit konnte sich ihm entziehen. Alle knüpfen in irgend einer Weise an ihn an, zunächst Theognost und Gregorius Thaumaturgos.

Aber die Vermittlung war nur eine scheinbare, dialektische. Denn „ewige Zeugung und Geschöpflichkeit, Wesenseinheit und strengste Unterordnung" sind heterogene Elemente. In dem System des geistvollen Kirchenlehrers vereinigen sie sich allerdings, um einander das Gleichgewicht zu halten, sie sind da durch den Doppelsinn des Wortes *θεός* und durch einen feinen, ans Pantheistische anstreifenden Emanationsbegriff zusammengehalten, an sich aber stehen sie im harten Widerspruch mit einander[2]). Deshalb kann das Dogma auch hier

---

1) a. a. O. 145 ff. Hpst. in Ioh. II, 6. XIII, 25. Redepenning Bd. 2, 311.

2) Ganz richtig sagt Epiphanius über Orig. Haer. 64: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν εἰσάγει, κτιστὸν δὲ ἅμα.*

noch nicht zur Ruhe kommen, die Kirche noch nicht stehen bleiben, denn sie hat darin den völlig adäquaten Ausdruck für ihren Glauben noch nicht gefunden. Die in dem origenischen System zusammengefaßten Bestimmungen werden also noch einmal in die ganze Weite ihres Unterschiedes auseinander gehen müssen, um sich gegenseitig völlig auseinanderzusetzen — und es wird nicht fehlen: hält die Kirche die drei großen Errungenschaften der bisherigen Entwicklung: Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, ewige Zeugung und persönlicher Unterschied, fest, so wird sich das Dogma auf eine noch höhere Stufe fortbilden. Dieß geschah in dem folgenden Stadium, nicht ohne schwere Kämpfe.

Viertes Stadium.

Der persönliche Unterschied und die Wesensgleichheit im diametralen Gegensatz.

Der Arianismus und die Homousie. Concil. Nic. 325.

Mit diesem Stadium betreten wir ein neues Gebiet, die Blütezeit der altkirchlichen Theologie. Eine neue Generation von Kirchenlehrern ist erstanden, zum großen Teil in der origenischen Schule gebildet. Der Charakter ihrer Theologie ist begrifflicher, dogmatischer, geschulter, durch die Erfahrungen, welche die Kirche gemacht hat, bereichert, aber auch vorsichtiger geworden. Zu ihren Vertretern zählen Männer, in denen sich kirchlicher Sinn und wissenschaftliche Bildung, dialektische und spekulative Begabung durchdrangen. Allen voran Athanasius der Große (319—373), neben ihm Hilarius von Poitiers, hernach die drei berühmten Kappadocier: Gregor von Nazianz der „Theologe", der Kirchenfürst Basilius und sein Bruder, der geistvolle Gregor von Nyssa, lauter Sterne erster Größe, u. A. Während diese Richtung einerseits auf Origenes zurückging, folgte sie andererseits dem erstarkten Zuge des kirchlich-dogmatischen Bewußtseins und hatte daran einen sichern Maßstab für die richtige Beurteilung und Fortbildung der in dem System jenes gefeierten Lehrers zusammengefaßten Momente. Neben ihr stand eine andere,

die den soteriologischen Inhalt des christlichen Glaubens den Consequenzen einer rationalisirenden Dialektik unterstellte und ein noch unüberwundenes, paganistisches Element in sich trug. Zwischen beiden eine zahlreiche Vermittlungspartei mit verschiedenen Nüancen, als deren Vertreter wir die beiden Eusebius bezeichnen können. Die Abendländischen VV. verhielten sich seit Tertullian auf diesem Gebiete mehr passiv. Sie schlossen sich einfach dem kirchlichen Zuge des Morgenlandes an, erst in Folge des athanasianischen Einflusses traten sie mit in die Bewegung ein.

Die Prinzipien der Lehrbildung sind in unserem Stadium dieselben geblieben (vgl. S. 127). In thesi steht die heilige Schrift als oberste Autorität, als vornehmstes Beweismittel voran. An der Schrift wird jede theologische Erscheinung gemessen, jeder Irrtum mit ihr bekämpft. Selbst ihre Sufficienz wird anerkannt[1]). Die Ueberlieferung, als deren Träger der Episkopat gilt, steht in zweiter Linie; sie wird als Zeugnis für den Glauben geltend gemacht, thatsächlich aber, als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins, war sie das übergreifende Prinzip. Wenn sie auch die Schriftauslegung im Einzelnen nicht bestimmte, so leitete sie doch die Anwendung derselben aufs Dogma. — In den großen Lehrkämpfen stellte man gewöhnlich beide, Schrift und Tradition, neben einander. Basilius vindicirt einmal der letzteren ganz dieselbe Autorität, wie der ersteren, ja er charakterisiert hier das Christentum als ein Mysterium, dessen eigentümlichste Bestandteile durch geheime Ueberlieferung profanem Auge zu entziehen seien[2]). Diese traditionelle Richtung verstärkte sich dann noch durch das wachsende Ansehen der Synoden, besonders der ökumenischen, die sich selbst als unmittelbare Organe des heiligen Geistes betrachteten, obwohl gerade große Kirchenlehrer, wie Gregor v. Naz. und Basilius, diesen eminenten Anspruch derselben nicht anerkannten.

Auch das Verhältnis des Staates zur Kirche war seit Constantin d. Gr. ein anderes geworden; nach außen hin günstiger, nach innen

1) Athan. c. gentes I. 1: *αὐτάρκεις μέν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν.* c. Ar. II, 32. Cyrill v. Jerus. cat. 4, 17. 5, 12.

2) Z. B. de spir. s. c. 27 (66): *τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων κ. κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα. ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.* S. die Beil. im Anhang.

hin für eine gesunde Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens gefährlicher. Es begann das Eingreifen politischer Tendenzen und Parteien in die Geschichte des Dogma[1]).

Das Vorspiel zu den Bewegungen unseres Stadiums bilden die Verhandlungen zwischen den beiden Dionysen, dem alexandrinischen und dem römischen.

Der Sabellianismus hatte besonders in Libyen sich verbreitet. Ihm gegenüber entwickelte der Bischof Dionysius von Alexandria diejenigen Seiten des origenischen Systems, die jenem am schärfsten entgegenstanden. Um die Persönlichkeit des Sohnes im Unterschied vom Vater recht stark hervorzuheben, wiederholte er den Satz des Origenes, daß der Sohn ein Gewordenes und daß er entstanden sei, ging aber darin noch um einen Schritt weiter rückwärts, daß er auch die ewige Zeugung und die Wesenseinheit desselben mit dem Vater negirte. Nach dem Bericht des Athanasius lehrte er: „der Sohn sei ein Werk und Geschöpf Gottes, nicht der eigenen Natur des Vaters teilhaft, sondern demselben so fremd, wie der Weingärtner dem Weinstock und der Schiffsbaumeister dem Schiff; da er ein *ποίημα* ist, so gab es eine Zeit, da er noch nicht war"[2]). Wir haben also hier den direkten Gegensatz gegen den Sabellianismus. Indessen war es doch mehr nur eine Einseitigkeit, zu welcher den alexandrinischen Bischof der polemische Eifer verleitete, auch scheint er die Consequenz dieser Sätze nicht vollständig übersehen zu haben, denn sobald sie ihm von den libyschen Bischöfen und hernach von dem römischen Dionysius vorgehalten, sobald ihm gezeigt

---

1) Schön und wahr Neander, KG. II, 2: „Man würde zu viel sagen, wenn man behauptete, daß es der Staatsgewalt hätte gelingen können, der dogmatischen Entwicklung ein ihr ganz fremdes Ergebnis für längere Zeit aufzudrängen. Der Geist der Kirche war zu mächtig, als daß dies für die Dauer hätte geschehen können. Was nicht aus dem innern Entwicklungsprozeß der Kirche hervorging. sondern nur durch eine äußerliche Macht ihr aufgezwungen worden, wurde durch die aus dem Innern der Kirche selbst hervorgehenden Reactionen wieder ausgestoßen, was dann allerdings nicht ohne gewaltsame Bewegungen erfolgen konnte".

2) Athanasius de sententia Dionysii 4: *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ᾽ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός . . . καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* Ebd. 18: *υἱὸν ὡς ἕνα τῶν γενητῶν . . μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

wurde, daß man nach der Schrift Zeugung und Schöpfung unterscheiden müsse, daß man Christum nicht ohne Blasphemie für ein Geschöpf erklären und ihm die Ewigkeit absprechen könne, retractirte er jene seine Aeußerungen — er habe sie blos in Beziehung auf die menschliche Seite des Herrn gemeint (?), und zog sich überhaupt auf den Standpunkt des origenischen Systems zurück[1]).

Den Standpunkt des Origenes hält auch inne und geht doch zugleich bereits über ihn hinaus das Glaubensbekenntnis eines andern Schülers desselben, des Gregorius Thaumaturgus[2]). Es bekennt eine *τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη*, und erklärt dem entsprechend: *οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι*, obschon Gregor sonst auch noch wie Origenes den Sohn *κτίσμα* und *ποίημα* nennt.

Wir sehen, wie das kirchliche Bewußtsein, wenigstens in seinen Höhepunkten, bereits über den früheren Standpunkt hinaus ist, und daß es sich auch durch den Sabellianismus nicht mehr zu dem andern eben so irrigen Extrem fortdrängen lassen will. Man beginnt die Unhaltbarkeit der Subordinationstheorie zu durchschauen. Die ganze Strömung geht darauf aus, Vater und Sohn in ihrer Wesenseinheit zu erfassen. Schon wird von manchen Seiten her der früher beanstandete Ausdruck *ὁμοούσιος* geltend gemacht. Da geschah es, daß Arius die entgegengesetzte Richtung einschlug, indem er die Consequenzen der Subordinationstheorie rückwärts entwickelte, bis zur Leugnung der wahren Gottheit Christi.

I.

Arius, ein Zögling des Antiocheners Lucian [3]), Presbyter und Lehrer zu Alexandria, ein scharfsinniger, gelehrter, dialektisch ge-

---

1) Vgl. a. a. O. c. 12 ff.; selbst den Ausdruck Homousios ließ er sich jetzt gefallen, c. 18. [Nicht um Gleichheit und Subordination im Verhältnis des Sohnes zum Vater handelte es sich in den Auseinandersetzungen der beiden Dionyse, sondern um Einheit und Verschiedenheit, s. Zahn, Marcell S. 15. Dionysius von Rom betonte das Ineinandersein von Vater und Sohn. Indem durch die Zeugung die Substanz des Vaters im Sohne sich fortsetze, sei Einheit wie Unterschied gesichert].

2) Ueber ihn vgl. Caspari, Alte und neue Quellen S. 25 ff. Ryssel, Gr. d. Thaum. (1880) und Dräseke (Jahrbb. f. prot. Th 1881 bis 1884).

3) Die christologische Stellung Lucians läßt sich nicht genau constatieren. Er scheint sich mit Paulus von Samosata berührt zu haben, ohne jedoch wie

bildeter Mann, aber von rationalistischer Richtung, trat daselbst im Jahre 319 auf [1]). Im Gegensatz nicht nur gegen den Sabellianismus, sondern auch gegen den kirchlichen Zug des Dogma suchte er den Unterschied des Sohnes vom Vater so scharf und weit als möglich zu fixiren. Dazu geht er von dem menschgewordenen Logos aus und die Aussagen der Schrift von ihm wendet er ohne Weiteres auf den Logos als solchen an. In dem Begriff der Zeugung aber setzte er mit seiner dialektischen Argumentation ein:

Der Vater ist der allein ungezeugte Urgrund von Allem, *ὁ μόνος ἀγέννητος,* — die *ἀρχή* schlechthin; dies das Charakteristicum des Absoluten, des Gottseins, — der Sohn aber ist gezeugt, nicht anfangslos, nicht gleich ewig dem Vater (*ὁ συναΐδιος τῷ πατρί*), sondern entstanden; Sein, Leben und Herrlichkeit ist ihm vom Vater geworden; er hat einen Anfang seines Daseins genommen (*ἀρχὴν ἔχει*), und es muß sohin einen Moment gegeben haben, wo er noch nicht war: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι.*

Ist er aber entstanden, so ist er auch nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, sondern geworden und zwar geworden durch den Willen des Vaters, wie Alles Andere, also aus Nichts (*βουλήσει καὶ θελήσει τοῦ πατρὸς, ἐξ οὐκ ὄντων*).

Demnach gehört der Sohn der Sphäre des Geschaffenen an; er ist ein *ποίημα,* ein *κτίσμα,* und als solches dem Vater nicht wesentlich gleich, nicht wahrer Gott, sondern *ἄλλος, ἀλλότριος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας,* von dem Vater durch denselben Abstand getrennt, wie überhaupt die Kreatur von dem Schöpfer. Dennoch aber steht er auch nicht auf Einer Linie mit den Geschöpfen (*οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων*); er ist vielmehr das erste, vollkommenste Wesen nach Gott (*κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*), von Gott unmittelbar hervorgebracht vor der Zeit (*πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων*), um alle Kreaturen zu schaffen und darum auch nicht wie diese wandelbar,

---

dieser die Präexistenz des Logos zu leugnen. Ueber ihn Harnack in PRE^2. Ueber sein Bekenntnis Caspari a. a. O. S. 42.

1) Die Quellen seiner Lehre sind seine beiden Briefe, der eine an den Bischof Eusebius von Nicomedien, bei Epiphanius h. 69, 6 (s. d. folg. Anm.) der andere an Bischof Alexander, bei Athanasius de Synod. Arim. et Sel. und Epiph. 69, 7. 8, außerdem die Fragmente aus der spätern Schrift Thalia, in Athan. Orat. I und II contra Arianos.

veränderlich, sondern *ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος,* ja gewissermaßen Gott, *πλήρης θεός.*

So Arius im Anfang [1]). Offenbar widersprechen die letzteren Bestimmungen den ersteren und haben nur den Zweck, den eigentlichen Schlußpunkt seines Systems zu verhüllen, aber er nahm etwas später (in der Thalia) diese Inconsequenzen selbst zurück. Ausgehend von dem Begriff des Geschöpfs bezeichnete er hier, und zwar im Gegensatz gegen die Homousie, das Verhältnis zwischen Vater und Sohn als das der Ungleichheit, Unähnlichkeit, und nahm die obigen Prädikate wieder zurück, indem er geradezu erklärte, der Sohn sei nicht *ἄτρεπτος* wie der Vater, *ἀλλὰ τρεπτὸς φύσει, ὡς τὰ κτίσματα . . τρεπτῆς φύσεως, ἀρετῆς καὶ κακίας ἐπιδεκτικός.* Der Vorzug des Sohnes sei im Grunde nur ein moralischer; denn wie alle Geschöpfe durch ihre sittliche Freiheit von vorn herein gut sind, worin zugleich die Möglichkeit der Abkehr liegt — so verhält es sich auch mit dem Sohne: auch er konnte sich möglicher Weise vom Vater abkehren, bleibt aber vermöge seiner freien Selbstbestimmung (*τῷ ἰδίῳ ἐξουσίῳ*) gut, eins mit ihm, und von wegen dieser seiner ethischen Stellung, in Voraussicht derselben, teilte ihm Gott göttliche Würde und Herrlichkeit mit. So ist er Sohn nicht von Natur, sondern *κατὰ χάριν*, nicht *ἀληθινὸς θεός* sondern *ὀνόματι;* deshalb setzte Arius hinzu, auch nicht die absolut vollkommene Offenbarung Gottes, denn er kennt das Wesen des Vaters, des ungezeugten, nicht vollständig, ja er kennt als Geschöpf nicht einmal sein eigenes Wesen vollkommen [2]).

---

1) Arius selbst gibt seine Lehre in der epist. ad Eusebium Nicomed., so an: *διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός · ἀλλ' ὅτι, θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν · ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν . . . διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς . ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι . , καὶ ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν.* Vgl. Athanasius contra Arianos II, 19. Ebd. I, 5. 6. 9 die spätere Gestalt seiner Lehre. Ueber ihn auch Harnack in PRE² I.

2) Arius in der *Θαλεία* bei Athanas. I, 9: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν ἀλλ' ὕστερον γέγονεν · οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ . οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός · οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, κτίσμα γὰρ ἔστιν καὶ ποίημα . . . οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱὸς, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα . . οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος*

So sinkt denn hier der Sohn zu einer Kreatur herab; er wird zu einem von Haus aus endlichen Wesen, nur hintenach gleichsam ethisch vergöttlicht, vergottet. Das ist der Endpunkt des Arianischen Systems [1]).

Den Hintergrund aber bildet derselbe abstrakte, oder vielmehr ein noch abstrakterer Gottesbegriff, wie bei Sabellius. Dieser Gott kann aus seiner schlechthinigen Einheit und Einsamkeit nicht heraus, er kann nicht nur keinen Unterschied in sich, sondern auch kein Reich mannigfaltigen Lebens außer sich setzen und kann mit einer solchen Welt auch in keine unmittelbare Berührung treten, gleich wie sie hinwiederum eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf sich nicht ertragen kann. Deshalb bedarf es eines Mittelwesens zwischen dem Unendlichen und Endlichen, einer Art Demiurg. Man kann sich gar nicht profaner darüber ausdrücken als Arius, wenn er sagt: *θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι ὁ θεός, τότε πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ δημιουργήσῃ*: Man kann die deistische Weltanschauung nicht höher steigern, die Transcedenz Gottes nicht einseitiger betonen, als es hier geschieht [2]).

Es ist irrig, mit Neander zu urteilen, Arius habe nur die alte Kirchenlehre des Orients, insonderheit die origenische Subordina-

---

ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα. Ebd. 5: διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα. ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε. Vgl. Athanasius de synod. Arim. § 15.

1) Thalia a. a. O. 9: οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς (wie die übrigen Kreaturen) ἐθεοποιήθη . . οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ᾽ ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις. — So hatte auch schon Alexander von Alexandrien die Lehre des Arius richtig geschildert, Sokrates I, 6.

2) In dieser Ansicht vom Verhältnis der Welt zu Gott findet Möhler in seinem „Athanasius der Große" S. 195 den obersten Grundsatz des arianischen Systems: „Die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen, und es gezieme sich auch für seine Würde nicht". Aus diesem Obersatz fließe Alles übrige (c. A. II. 24). Allein dieser Grundsatz scheint mir mehr im Hintergrund zu stehen, als das eigentlich treibende Prinzip zu sein.

tionstheorie mit Klarheit und Consequenz entwickelt: er hat sie aus ihrem Zusammenhang gerissen und so einseitig auf die Spitze getrieben, daß sie notwendig zum Irrtum ausschlagen mußte. Die ähnlich lautenden Aussagen der VV. haben eine andere Bedeutung, weil einen andern Gegensatz; sie stehen dort der Negation der selbständigen Persönlichkeit Christi und dem Monarchianismus entgegen, hier der von der Kirche bekannten Gottheit Christi. Der Arianismus steht insofern im Widerspruch mit der ganzen bisherigen geschichtlichen Entwicklung, er ist ein Versuch, sie bis auf den Ebionismus zurückzuführen: eine grundstürzende Häresie:

Sofort erhob sich gegen Arius sein Bischof Alexander und schloß ihn nach einigen vergeblichen Verhandlungen auf einer Synode zu Alexandria 321 aus der Kirchengemeinschaft aus[1]). Dagegen trat ein großer Teil der orientalischen (syrischen und kleinasiatischen) Bischöfe, namentlich Eusebius von Nikomedien, an den sich Arius gewandt hatte, und Eusebius von Cäsarea, letzterer, ohne seine Ansicht vollständig zu teilen, vermittelnd für ihn ein; so gewann der Streit bald weitere Dimensionen und verbreitete sich in wenig Jahren über den ganzen christlichen Orient, bis er auf der großen ökumenischen Synode zu Nicäa einen vorläufigen Abschluß erreichte. Der weitaus bedeutendste Wortführer der Nicäer nach Alexander war der damalige Archidiakonus und nachmalige Bischof von Alexandria, Athanasius, den wir als Repräsentanten des kirchlichen Bewußtseins bezeichnen dürfen, einer jener mächtigen entschiedenen Charaktere, die die ganze Kraft ihres Geistes und Lebens für eine große als Wahrheit erkannte Idee einsetzen, neben ihm der Bischof Marcellus v. Ancyra, im Abendland Hosius von Cordova und Hilarius von Poitiers.

Der Kampf wurde von beiden Seiten mit dem Aufgebot aller Kräfte und Mittel, welche die damalige Theologie darbot, geführt, sowohl exegetisch als dogmatisch, von den Arianern vornehmlich dialektisch. Wir geben die Hauptmomente desselben:

---

1) Das Circularschreiben, in dem er die auswärtigen Bischöfe davon in Kenntnis setzte (Theod. I, 3. Sokr. I, 6), steht in Mansi's Sacr. Conc. nova et ampl. collectio T. II, 635. Migne 18. Für den äußeren Hingang des ganzen Streites verweise ich auf die kirchengeschichtl. Werke von Gieseler und Neander, über die innere Seite desselben vgl. Möhler's Athanasius, I. Band und v. Baur: Geschichte der Trinität Bd. 1. (Ohne polemische Beziehung spricht Alexander über die Menschwerdung in der Rede über Seele und Leib c. 5, bei Migne 18 S. 595).

Die Arianer [1]) beriefen sich auf die Prov. 8, 22—25 [2]), auf Psalm 45, 8: „Gott hat dich gesalbt mit Freudenöl u. s. w."; auf Apostelgesch. 2, 33. Hebr. 3, 2, ferner Joh. 14, 28 und (nach ihrer Auslegung) auf Mtth. 11, 27. Joh. 5, 30; 17, 3. 22, insbesondere auf Phil. 2, 6: „Welcher, da er in Gottesgestalt war, entäußerte er sich selbst"; Luc. 2, 52, überhaupt auf alle Aussagen der Evangelien über Christi menschliches Leben und Wissen Marc. 12, 32, geistleibliches Wachstum, irdisch-beschränkte Zuständlichkeiten, Schwachheit, Trauer, Schmerz, aber auch über „Empfangen" der Macht, des Gerichtes, denn das Alles sei unvereinbar mit dem Wesen der Gottheit. Und diesen Beweis verstärkten sie noch dadurch, daß sie Jesu die vernünftige menschliche Seele absprachen, um jene Aussagen unmittelbar auf seine höhere Natur beziehen zu können [3]). Sie suchten ferner einen Widerspruch aufzuzeigen zwischen den Bestimmungen: „Gezeugtsein und Ewigkeit", „Gottsein und Gewordensein". Beides schließe sich aus: ist der Vater allein ungezeugt — und ist eben dies, was ihn als Gott, als den Absoluten, charakterisirt, — so kann der Sohn nicht auch Gott sein. Wäre er aus dem Wesen des Vaters und ihm somit wesentlich gleich, so höbe sich der Unterschied zwischen beiden in völlige Identität auf, oder man müßte etwa sagen, der Sohn sei der Bruder des Vaters. Ist er hingegen, wie auch die Gegner zugeben, vom Vater unterschieden und hat er an ihm seine Causalität, so müsse er auch dem Wesen (*φύσει*) nach geringer sein, denn die absolute Causalität sei eben das Prärogativ der Gottheit. Insbesondere bekämpften die Arianer den Gedanken einer Zeugung aus dem Wesen, denn das sei entweder Zertrennung des Wesens oder sinnliche Emanation, beides Gottes, des Geistes, gleich unwürdig. Vollends „ewige" Zeugung, entweder eine contradictio in adiecto, oder baarer Widersinn. Mit der Entstehung des Sohnes hat sie ihren Zweck und ihr Ende erreicht, hat sie aber aufgehört, so ist sie nicht ewig. Ferner: Ist

1) Wir können hier mit Athanasius die strengeren Arianer mit den milderen insofern zusammenfassen, als sie in der Negation gegen die Nicäer einig waren.

2) *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

3) Athan. c. Ar. III. 26 ff. Die exegetische Seite des Streites ausführlich in Voigt's: „Lehre des Athanasius", 1861 S. 200 ff. und in Marheinecke's Dogmengesch. S. 268 ff.

der Sohn nicht durch den Willen Gottes entstanden, so hat der Vater ohne seinen Willen, vermöge einer Notwendigkeit einen Sohn erhalten. Auch die Tradition, d. h. den Hermas, den Dionysius v. Alexandria und einzelne Bestimmungen des origenischen Systems nehmen sie für sich in Anspruch.

Auch die Vorkämpfer der Nicäer beriefen sich auf das kirchliche Altertum, und sie konnten es mit besserem Recht: das Bekenntnis der wahren Gottheit sei der altkirchliche, von den Vätern überlieferte Glaube, hielt Athanasius entgegen [1]). Wie Alexander schloß auch er sich rückwärts an Origenes an. Aber er hatte, von seinem großen kirchlichen Sinn geleitet, nicht nur die positiven Bestimmungen desselben (die ewige Zeugung des Sohnes, die wesentliche Einheit mit dem Vater und den hypostatischen Unterschied) sich angeeignet, sondern selbständig verarbeitet und zur organischen Einheit verbunden. Die wahre Gottheit des Sohnes war das Centrum seines Glaubens und eo ipso der Mittelpunkt seiner Theologie. Die Schriftstellen, auf die er sich stützte, waren vornehmlich: Genes. 1, 26; Joh. 1, 1—3. 14; Joh. 8, 58; Joh. 10, 29—30; 5, 19. 14, 6—9; Mtth. 11, 27; Hebr. 1, 2. 3; Kol. 1, 15; 2, 9; Röm. 9, 5; 1 Joh. 1, 1—3; also immerhin die eigentlichen Grundstellen, während er andere (insbes. Prov. 8, Phil. 2, 6 ff.) durch die Beziehung auf die Menschwerdung und durch die Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo gegen die arianische Anwendung derselben zu verteidigen suchte [2]).

Das zweifellose Ergebnis dieser Stellen war ihm die volle Gleichwesentlichkeit des Sohnes oder des Logos (beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend) mit dem Vater. Diese Position brachte er bereits zu dem Kampfe mit [3]) und hielt sie mit der größten Plerophorie fest. In ihr nimmt er seinen Standort (I, 9), von ihr aus argumentirt er gegen die Widersacher, die ihm eben deshalb Gegner der heiligen Schrift und Feinde Christi sind (I, 1—7). Gerade darin, daß sie von vorn herein den entgegengesetzten Stand-

1) de decr. synod. Nic. 25—27.

2) c. Ar. II, 1. III, 29 ff. — S. z. Athanasius a. Atzberger d. Logoslehre d. hl. Athan. (1880).

3) Auch ihre eminente Bedeutung für die Menschwerdung, Erlösung und Versöhnung war ihm wohl bewußt, wie man aus seiner Jugendschrift de incarn. sieht.

punkt einnehmen, sieht er das Charakteristische der Arianer: „Statt zu fragen, warum Christus, obgleich Gott, Mensch geworden sei, fragen sie: warum er, da er Mensch war, Gott geworden sei? oder: „Wie kann der Gott sein, der wie ein Mensch schläft, weint, stirbt?" Sie machen es, setzt er hinzu, wie die Pharisäer, welche, nachdem sie die offenbaren Zeichen seiner göttlichen Sendung gesehen, doch noch fragten: warum machst du, der du doch ein Mensch bist, dich selbst zu Gott? Da sie vielmehr, die Werke Christi sehend, Gottes Barmherzigkeit erkennen und seine Heilsveranstaltung hätten bewundern sollen" 1).

Sein Verfahren ist dies, daß er von dieser Position aus einerseits nachzuweisen sucht, wie alle Sätze und Consequenzen des Arianismus teils sich selbst widersprächen, andererseits darzuthun sucht, daß aus den richtig und tief gefaßten Begriffen „Vater und Sohn", die Notwendigkeit einer Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn, die Wesenseinheit beider (ὁμοούσιος τῷ πατρί) die Zeugung aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) und die Ewigkeit derselben folge 2).

Beginnen wir auszugsweise mit dem Ersteren; denn Widerlegung der Arianer ist sein Hauptgeschäft. Er hält ihnen entgegen: Gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, so fällt er in das Gebiet des Zeitlichen, Veränderlichen, Geschöpflichen; so ist nicht Alles durch ihn gemacht, so ist er selbst geworden, d. i. ein κτίσμα, — denn das Gewordensein ist das Charakteristische der Kreatur, — mithin nicht Gott. Umgewandt, ist er, wie die Arianer zugeben, der Schöpfer aller Dinge, so muß er das absolute Prius der Schöpfung, so muß er ewig und als ewig Gott sein. „Daß aber

---

1) de decr. synod. Nic. c. 1. c. Ar. III. 27.

2) Jedenfalls sind dies die Hauptpunkte, von denen seine vielfach verschlungene und immer wieder von neuem ansetzende Argumentation ausgeht, und worauf sie stets wieder zurückkehrt. In der ersten Rede c. Arianos ist die Beziehung auf das Arian. ἦν ὅτε οὐκ ἦν, in der zweiten auf das κτίσμα, in der dritten auf die Wesensgleichheit des Sohnes, in der vierten auf den Unterschied vorherrschend. Wir stellen diese Hauptpunkte gleich hier vorweg zusammen, obwohl die Reden selbst erst später (v. 352—60) verfaßt, und in ihnen unter dem Namen „Arianismus" alle die nachmaligen verschiedenen Formen desselben (Arianer, Semiarianer, Homöer, Eunomianer) zusammengefaßt sind. Gerade auf dieser summarischen Behandlungsweise beruht ihre Stärke.

ein Wesen, welches man für Gott hält, zugleich ein Geschöpf sei, — ein in der Zeit gewordener, ein aus dem Nichtsein gewordener Gott: das widerstreitet nicht nur dem christlichen, sondern dem gemeinmenschlichen Bewußtsein; es ist baarer Widersinn. In Wahrheit aber heißt es nichts anderes, als die Gottheit des Sohnes dem Namen nach bekennen und mit der That leugnen[1]). — Ferner wenn Gott seinem Wesen nach Schöpfer ist, aber durch den Sohn Alles schafft nach der Schrift, ist es nicht gottlos zu sagen, sein schöpferischer Logos sei auch einmal nicht gewesen; denn heißt das nicht erklären, er sei auch einmal nicht Schöpfer gewesen, weil er sein schöpferisches Wort nicht bei und aus sich hatte? Noch mehr: dieses *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* führt bis zur völligen Zerstörung der wahren und richtigen Gotteslehre; denn wenn der Logos nicht gleich ewig mit dem Vater ist, so ist die Trias nicht ewig, sondern sie war vorher eine Monas und wurde erst nachher dadurch, daß etwas hinzukam, zur Trias, und es bildete sich erst allmählich mit der Zeit die göttliche Wesenheit. Und weiter; wenn der Sohn nicht das eigene Erzeugnis aus dem Wesen des Vaters ist, sondern aus Nichts entstanden, so ist die Trias aus Nichts entstanden, und es war einmal keine Trias, sondern eine Monas, und die Trias ist erst unvollkommen gewesen und dann mit Hinzutritt des Sohnes vollkommen geworden, und was noch schlimmer, man erhält so eine sich selbst unähnliche Trinität, die aus fremden und verschiedenartigen Substanzen besteht, womit nichts Anderes gesagt wird, als daß die Trias etwas erst Gewordenes ist. Und ist sie geworden, kann sie dann nicht möglicher Weise noch weiter zuwachsen oder auch wieder abnehmen? . . Jedenfalls ist es keine christliche, sondern eine heidnische Vorstellung, eine erst gewordene Trias einzuführen. Der Glaube der Christen weiß nur von einer vollkommenen, unwandelbaren, sich ewig selbst gleichen Trinität. Jenes Arianische erat quando non erat zerstört sie (c. Ar. I, 17. 18).

Dieselben destructiven Consequenzen ergeben sich, wenn man von ihrem *κτίσμα* ausgeht: „Denn ist der Sohn, wie sie sagen, ein

1) c. Ar. I, 11. 17. 19. II, 21. 22. 48. 49. 57—66. III, 18. Summarisch sind diese Instanzen schon von Bf. Alexander in der epist. ad cathol. angedeutet, s. Sokrates h. eccl. I, 6.

Geschöpf, aus dem Nichtsein geworden, so ist er eben nicht Gott, denn das aus Nichts ins Daseingerufensein ist das Charakteristicum der Kreatur im Unterschied von Gott, und jene arianische Limitation „nicht wie ein anderes Geschöpf" entnimmt den Sohn noch keineswegs der Reihe der Kreaturen. Die Blasphemie bleibt dieselbe. Ist er ein *κτίσμα*, so ist er auch nicht Sohn; denn zum Begriff des Sohnes gehört es, aus dem Wesen des Vaters, sein eigenstes Erzeugnis zu sein (s. unten), so ist er auch nicht Schöpfer im eigentlichen Sinn, Anfang der Wege und Werke Gottes[1]). Aber auch Gott der Vater ist dann selbst nicht Schöpfer, die Schöpfung überhaupt unmöglich. „Denn fehlt dem Vater sein Logos, seine schöpferische Weisheit, so fehlt ihm die zeugende Natur, so ist seine Natur unfruchtbar, eine trockene Quelle, ein nicht leuchtendes Licht" (*εἰ ἄγονος καὶ ἀνενέργητος ὁ θεός*, IV, 4). Ein abstrakt einsamer Gott kann nichts schaffen. Allerdings vermittelt sich alles Schaffen durch den Willen, aber der Wille (das nach außen hin gerichtete Wollen) ist nur Äußerung des Wesens. Ehe Gott etwas schaffen wollte und konnte, mußte er zuvor aus seinem Wesen erzeugt haben den schöpferischen Logos, der des Vaters Rat und Wille ist (*ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ θέλημα τοῦ πατρός*), das Wort, in welchem Alles sein Sein und Bestehen hat. Der Logos ist also nicht durch das Wollen (*βούλησις, βουλεύειν*) — in welchem Fall er einen Anfang hätte und in die Kategorie der Geschöpfe fiele — sondern aus dem Wesen des Vaters[2]).

Was sodann die Arianische Behauptung betrifft, daß Gott des Sohnes als eines Mediums für die Schöpfung bedurft habe, weil er in keine unmittelbare Berührung mit der Welt treten konnte, so sieht man nicht ein, warum das nicht ebenso auch von dem Sohne gelte, sofern derselbe nach ihrer Meinung doch selbst ein Geschöpf ist; man würde von da aus rückwärts auf einen Vermittler für die Hervorbringung des Sohnes und so ins Unendliche fort geführt (II, 24, 26). Ferner folge aus jenem Irrwahn, daß der Sohn nicht um seinet-, sondern um unsertwillen geschaffen sei. Und ist dem so, dann ist er nicht der nächste Gegenstand des schaffenden göttlichen Willens, sondern der Gedanke der Menschheit war früher in Gott, da er ihn um unser willen schuf. Der Sohn hat dann

1) a. a. O. I, 14. 19. II, 2. 19. 21—25. 48—50.

2) a. a. O. I, 14. 19. II, 31. III, 60—64.

überhaupt keine selbständige Bedeutung, keinen absoluten Zweck, ja er erscheint nach der Erschaffung dessen, wofür er Mittel und Werkzeug war, als überflüssig u. s. w.[1]). Die Wahrheit ist das gerade Gegenteil: daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters, Logos und Weisheit, Gott aus Gott, und sohin nicht Geschöpf, sondern Schöpfer der Welt ist, und weil Schöpfer, Gott der Natur. Aus der schöpferischen Thätigkeit des Abbildes erkennt man in Wahrheit die Gottheit des Wesens (II, 24, 33). Die Arianer aber, indem sie ihn als Geschöpf und als Schöpfer zumal bezeichnen, treiben sich in lauter Widersprüchen und Absurditäten herum und geraten in die äußerste Gottlosigkeit. „Denn hält man den Sohn für ein Geschöpf, so spricht man ihm die Gottheit ab und lästert damit ihn und den Vater; nennt man ihn aber gleichwohl (wie sie auch thun) „Schöpfer und Gott", so ist man offenbar beim Polytheismus angekommen; man hat dann zwei Götter und Herren, einen ungeschaffenen und einen geschaffenen, einen der es geworden ist, und einen der es nicht ist. Und das ist Heidentum" (III, 15. 16 u. a. a. O.). Dies die immer wiederkehrenden Instanzen des Athanasius gegen die Arianer.

Aber er bleibt nicht bei diesen mehr dialektischen Entgegnungen stehen, er dringt bis auf die Wurzel des Gegensatzes, auf den Widerspruch des Arianismus gegen das christliche Bewußtsein von der Erlösung, und macht ihn mit schlagender Energie geltend! Der Satz, auf den der Arianismus trotz aller seiner Wendungen und Verhüllungen immer wieder hinauslaufe, der Satz, daß der Sohn eine Kreatur sei, vernichte geradezu das ganze Christentum.

Das Christentum ist wesentlich einerseits Erlösung von Sünde und Tod, andererseits Wiedervereinigung der abgefallenen Menschheit mit Gott. „Solche Erlösung und Wiederherstellung vermag aber kein Geschöpf zu bewirken, sondern nur der, welcher als Mensch zugleich wesentlich eins mit Gott ist; nur der menschgewordene Gott kann die Menschheit von Sünde und Fluch und Tod erlösen, nur Gott kann die Kreatur mit Gott verbinden (daher die Notwendigkeit der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung, c. Ar. I, 49. II, 6). War also der Sohn ein Geschöpf, so hat er die Sünde und den Fluch der Sünde nicht aufgehoben, den Tod nicht besiegt, das

---

1) a. a. O. II, 30. 50 vgl. IV, 11.

Leben nicht mitgeteilt; wir liegen noch im Tode, unter dem alten Banne, wir sind nicht mit Unvergänglichkeit bekleidet, nicht mit Christo verherrlicht". „Wäre er als Geschöpf Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie er zuvor war, nicht vereinigt mit Gott; denn wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden, oder welche Hilfe könnte von dem Gleichen den Gleichen werden, da es selbst der gleichen Hilfe bedarf? Wie könnte der Logos, wenn er ein Geschöpf war, das Verdammungsurteil Gottes lösen und die Sünde erlassen, da dies doch Gotte allein zukommt? Wie könnte überhaupt ein Gewordenes die Sünde lösen? Aber der Herr hat sie gelöst, und eben damit gezeigt, daß er in Wahrheit der eigene Logos und das Bild des Vaters sei, der allein die Sünde wie richtet so vergibt" (c. Ar. II, 67. 69). Und ebendaselbst: „Mit einem Geschöpf verbunden, hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war, und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn es nicht sein wahrhaftiger und wesentlicher Logos gewesen wäre der den Leib angenommen hat. Und gleichwie wir von der Sünde und dem Fluch nicht befreit worden wären, wenn das Fleisch, das der Logos annahm, nicht wesentlich menschliches Fleisch gewesen wäre, — denn mit einem uns Fremden können wir keine Gemeinschaft haben — so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn es nicht der wahrhaftige und wesentliche Logos des Vaters gewesen wäre, der Fleisch wurde. Darum aber erfolgte eine solche Vereinigung, damit der, welcher von Natur Mensch ist, mit dem, der von Natur Gott ist, eins werde, und so seine Erlösung und Vergöttlichung gestiftet und für immer gefestigt werde" (II, 69. 70).

Indem also diese Häresie die wahre Gottheit des Erlösers leugnet, zerstört sie das Christentum nach allen seinen Momenten: die Einheit des Glaubens, „denn ist der Sohn ein Geschöpf, so umfaßt unser christlicher Glaube, der sich immer auf den Sohn mitbezieht, zwei unvereinbare Elemente — Gott den Vater und eine Kreatur (*δύο πίστεις*), und beides läßt sich gar nicht in Einen Glaubensakt verbinden" (III, 16); die absolute Vollkommenheit der Offenbarung: „denn wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach arianischer Lehre, weder ihn noch auch sich selbst vollkommen erkennt?" den ewigen Grund der Erlösung und die darauf beruhende Ewigkeit unserer Erwählung (II, 77); den Thatbestand unseres gegenwärtigen Kindesverhältnisses zu Gott:

„denn Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist“ (I, 39), nur der die vergängliche menschliche Natur dem Tod entnehmen und mit göttlicher Lebenskraft durchdringen, dessen Natur unvergängliches Leben ist (de incarn. 8); und nicht minder den Fortbestand im Guten, denn auch dieser beruht darauf, daß der Sohn mit dem Vater unwandelbar eins ist; vgl. c. Ar. I, 51: „Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die endlichen Kreaturen wandelbar sind, . . . so bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die Menschen in der unwandelbaren Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild für die Tugend und das bleibende Prinzip derselben hätten“ (ebenso de incarn. 11—16). Das Vernünftige dieser Ansicht muß jedem Denkenden einleuchten. Da nämlich der erste Adam sich änderte, und durch die Sünde der Tod in die Welt kam, so mußte der zweite Adam unveränderlich sein, damit auch bei neuen Angriffen der alte Feind zu Schanden werde und vermöge der Unwandelbarkeit des Herrn die Nachstellungen der Schlange gegen Alle ohnmächtig wären. Denn wie durch Adams Sünde die Sünde zu Allen hindurchdrang, so wird, seit der Herr Mensch geworden ist und die Schlange besiegt hat, eine Kraft sich allen Menschen mitteilen, die sie fähig macht, die Sünde zu überwinden und die Gerechtigkeit des Gesetzes zu erfüllen“. Oder auch so gewendet: „Die ewige Gottheit des Sohnes ist das Unterpfand unseres eigenen ewigen Lebens; sind wir aber mit unserem Heil auf einen Menschen gegründet, der als solcher die Ewigkeit nicht in sich hat, so sind wir auch unseres ewigen Lebens nicht gewiß“ [1]).

Dies sind die Consequenzen der arianischen Häresie; sie leugnet oder alteriert alle Artikel des christlichen Glaubens: Denn, so faßt Athanasius sein Urteil zusammen, denn wie kann der etwas Wahres über den Vater wissen und lehren, der den Sohn leugnet, welcher den Vater offenbart? Oder wie kann vom heiligen Geist richtig denken, wer den Sohn, der ihn sendet, lästert; wie von der Er-

1) a. a. O. II, 77. III. 13. Vgl. de incarn. 16: Zwei Liebesdienste erwies der Erlöser durch seine Menschwerdung: er erneuerte uns aus dem Tode durch Mitteilung seiner Unvergänglichkeit und gab sich als das Wort des Vaters und somit den Vater selbst und seine Tugenden zu erkennen. Beides kam ihm allein zu c. 20: das Vergängliche in Unvergänglichkeit zu verwandeln und durch Belehrung über den Vater den Menschen zu Gottes Ebenbild zu erneuern.

scheinung und Erlösungsthätigkeit Christi, wer seine ewige Zeugung aus dem Vater verkennt; wie von der Auferstehung, wer an das Prinzip derselben nicht glaubt u. s, w.? So ist diese Häresie die schlimmste von allen, gefährlicher als alle früheren, ein Werk des Argen, die Vorläuferin des Antichristentums (I, 8. 7).

Wir setzen hinzu? Welche Bedeutung bleibt da noch der Erlösungsthätigkeit Christi übrig? Nichts als die des Vorbilds und der Lehre, und selbst letztere nur in beschränktem Maße. So sinkt das Christentum zu einer bloßen Moral herab, statt die thatsächliche Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott zu bringen.

Geben wir nun einen kurzen Abriß der positiven, mehr spekulativartigen Versuche unseres Kirchenlehrers zur Begründung des Dogma. Er entnimmt sie zunächst den Begriffen „Vater und Sohn". Beide Ausdrücke sind überhaupt die allein völlig geeigneten für das in Rede stehende Verhältnis. Alle andern, wie „Schöpfer, Baumeister, *ἀγέννητος*" u. s. w. weisen immer schon auf Beziehungen nach Außen, während „Vater" und „Sohn" ihr immanentes gegenseitiges Verhältnis bezeichnen. Beide bedingen und fordern sich gegenseitig. „Vater" ist und heißt Gott, weil er den Sohn aus seinem Wesen erzeugt und an ihm sein ihm wesensgleiches Anderes hat, „Sohn", weil er das dem Wesen des Vaters entstammende, ihm eignende Erzeugnis ist[1]). Und dies ist eine im Wesen Gottes begründete Notwendigkeit: Das Wesen Gottes ist es, Vernunft und Weisheit zu sein; die Vernunft aber ist das Selbstbewußtsein, das Licht der Selbsterkenntnis[2]); zum Wesen Gottes, des absolut Guten, gehört es, seine Fülle zu ergießen, ein ihm vollkommen gleiches Ebenbild seiner, welches Einer Substanz mit ihm ist, aus sich herauszusetzen, in diesem sich zu schauen, zu lieben, sich daran zu ergötzen, d. h. Vater zu sein[3]). Ist

---

1) c. Ar. I, 14. 15. 16. 29. insbes. 33 u. 34: *ὁ πατὴρ ἐφ' υἱοῦ μόνον σημαίνεται κ. ἵσταται· ὁ δὲ υἱὸς* (heißt so) *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἴδιον γέννημα.* de decr. synod. Nic. 30, 31: *τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα τὸ ἴδιον ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα γνωρίζει.*

2) I, 29: *ἀεὶ ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεὶ εἶναι δεῖ καὶ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ σοφία.*

3) a. a. O. III, I, 14: *οὐ γὰρ ἀτελὴς οὐσία τοῦ πατρὸς ἦν ποτε, ἵνα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐπισυμβαίνῃ ταύτῃ . . θεοῦ ἀΐδιον τὸ γέννημα, διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως.* — I, 20: *αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης* (*ὑποστάσεως*), *ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ.*

das Wesen da, so muß auch sofort dessen Ausdruck und Ebenbild gegeben sein. Sagen, der Sohn hätte einmal auch nicht sein können, heißt eben so viel als sagen, der Vater hätte auch nicht sein oder nicht gut sein können; oder das Licht hätte auch nicht leuchten, oder das Leben nicht zeugen können. Ohne den Sohn wäre der Vater ohne Vernunft, ohne Weisheit, eine trockene Quelle, ein unfruchtbarer Born[1]). — So sehr es mithin im Wesen Gottes begründet ist, Vater zu sein, so nicht minder im Begriff des Sohnes, mit ihm wesenseins zu sein. Dies liegt schon in dem Begriff der Zeugung, welche, weil sie ein Akt nicht des Willens, sondern der Natur ist (immanente Selbstmitteilung), eo ipso völlige Wesensidentität setzt: was der Vater hat, hat auch der Sohn. Es liegt im Begriff des Sohnes, daß er nicht etwas dem Vater Äußerliches nur Vorgestelltes oder von ihm Gewolltes, sondern ein ihm Eigenes ist (*ἴδιον γέννημα* I, 15); es liegt im Wesen des Sohnes, als des absoluten Logos, der absoluten Weisheit, des absoluten Lebens, — denn dies sind reale, wesenhafte Bestimmtheiten, die der Natur Gottes dergestalt eignen, daß er ohne sie ein vernunftloses Wesen wäre. Wir haben also den Vater ganz im Sohne, in dem Sohne die Vernunft, das vollkommene Wissen (Wesen) des Vaters (Joh. 14, 6, 9, 10), in dem Ebenbilde den vollständigen Ausdruck des Urbildes[2]). Mit dieser seiner Wesenseinheit ist eo ipso auch seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit, Allmacht und Lebenskraft gegeben (IV, 14. 21). Das Alles entwickelt Athanasius immer zugleich polemisch gegen die Arianer unter Wiederholung derselben Instanzen gegen das *οὐκ ἦν* und das *κτίσμα*.

Aus den nämlichen Grundverhältnissen deduciert Athanasius auch, obwohl kürzer und später, gegen die Sabellianer, den persönlichen Unterschied, den er in dem Bisherigen als selbstverständlich vorausgesetzt hat. Er beruft sich auch dafür wieder auf die Zeugung: „als gezeugt ist der Sohn aus dem Wesen des Vaters;

---

1) I, 14—17. I, 19. 20. III, 32. 33. III, 66. Ep. ad Serap. II, 2. de decr. Syn. N. 12. 15.

2) c. Ar. III, 36. IV, 1, 2: *ἡ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσία . . οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος, καὶ ὢν υἱός.* Hier bleibt sich jedoch Athan. nicht ganz gleich; denn anderwärts folgert er aus denselben Gründen den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater. Ebenso Hilarius de Trin. III.

offenbar ist nun das, was aus einem ist, ein anderes, und ein anderes das, aus welchem es ist, — mithin sind es zwei. Außerdem wäre das *αἴτιον* und das *αἰτιατόν*, das zeugende und das gezeugte Prinzip, dasselbe; und wenn dies, dann bestünde der Unterschied zwischen Vater und Sohn blos in der Vorstellung, welches die Sabellianische Lehre ist. Ist dies nun unzulässig, so müssen Vater und Sohn zwei sein, Eins aber, weil der Sohn nicht von außen geworden, sondern aus Gott erzeugt ist". Scheut man sich aber, von einer Erzeugung zu reden und bleibt nur bei einer Coexistenz des Logos mit dem Vater, so führt man eine Zweiheit des Wesens ein (IV, 3). Weniger stringent ist es, wenn Athanasius im Folgenden aus dem Begriff des Sohnes, als des wesenhaften Logos, auf den Unterschied vom Vater schließt, nachdem er oben aus demselben Verhältnis die Einheit deduciert hat [1]). Besser wahrt er ihn, wenn er den Vater schon an sich persönlich nennt (*τῆς ἰδίας ὑποστάσεως θελητής* III, 66) und ihn als *νοῦς* von dem Logos unterscheidet: der Nus ist die göttliche Bewußtheit, das göttliche Denken, der Logos die selbständige Offenbarung, die persönliche Objectivierung des göttlichen Nus, a. a. OO. die wesentliche Weisheit des Vaters, die als solche selbständiges Bewußtsein und Wollen hat. — Durch diese Distinction überwindet Athanasius völlig jene unklare Amphibolie der älteren griechischen Väter, und erreicht für den Sohn einen haltbaren Unterschied, den er aber immer wieder auf die Wesenseinheit zurückführt [2]).

Erscheint sonach beides, Einheit und Unterschied, im Wesen des Vaters und des Sohnes begründet, so ist ein höherer Standpunkt gewonnen, von welchem aus jene angeblichen arianischen Widersprüche sich auflösen und beide als die zusammengehörigen und einander fordernden Momente der Idee des absolut-vollkommenen Gottes erscheinen.

Dies ist der spekulative Gedanke des Athanasius.

Wir fügen ergänzend hinzu: die schwierigste und am meisten angefochtene Bestimmung in seinem System ist die „Zeugung", welche die Wesensidentität mit dem persönlichen Unterschiede ver-

---

1) S. S. 224 u. 225 und de sent. Dion. 23.

2) III. c. 4 ganz, ad Serap. I, 28: *οὐδὲ ὁ υἱός ἐστι πατὴρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ πατήρ (ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱὸς, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός), οὐδὲ τὸ πνεῦμά ἐστιν υἱὸς, ἀλλ' ὅπερ ὁ υἱός.*

knüpft. Deshalb sucht sie Athanasius nach allen Seiten hin gegen Mißdeutungen zu wahren. Er unterscheidet sie einerseits aufs schärfste von der Schöpfung, als einem Producieren aus Nichts vermöge eines Willensaktes (βούλησις), andererseits weist er die Analogie mit der menschlichen Zeugung und mit Allem, was damit zusammenhängt, jeden Gedanken an Trennung, Zerteilung der Substanz, an sinnliche Emanation ab[1]). Dagegen bestimmt er sie als einen Akt des Wesens (οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει)[2]). Wenn aber dies, entgegneten die Arianer, „ist sie dann nicht ein Akt der (blinden) Notwendigkeit und hat dann nicht Gott den Sohn ohne seinen Willen (ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων)?" Aber auch dies lehnt Athanasius entschieden ab; denn dies führe auf die unstatthafte Vorstellung von einem Zwange (ἀνάγκη), dem Gott unterstehe. In Wahrheit sei keines von beiden der Fall: Gott stehe über dem Gegensatz von Zwang und Willkür; man könne weder sagen, daß er ohne seinen Willen, noch durch seinen Willen gut sei — er ist es einfach deshalb, weil er Gott ist, weil er gut ist, und was er ist, das ist er auch mit Willen[3]): Einheit des Seins und Willens. Dies gilt nun auch von dem Sohne: obwohl derselbe, wie oben ausgeführt, nicht durch den Willen (des Vaters) angefangen hat zu sein, so besteht er doch auch nicht ohne dessen Willen, er ist vielmehr selbst der lebendige, persongewordene Wille des Vaters (ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα βουλὴ καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια) und der Vollstrecker alles dessen, was Gott will[4]). In diesem Sinne kann man ganz unbedenklich sagen, daß der Vater vom Sohne gewollt und geliebt werde (Joh. 3, 36), wie denn auch der Sohn mit demselben Willen, mit dem er vom Vater gewollt und geliebt wird, den Vater liebt und will. Es ist ein und derselbe Wille im Vater und im Sohne. Aber dieses Wollen ist das Wesen Gottes (dem es gleichsam natürlich ist, den Sohn zu wollen, zu zeugen und zu lieben), und insofern bleibt die Zeugung immer ein Akt der Natur, nicht des vorangehenden Wollens[5]), aber, setzt Athanasius constant hinzu: ein unbegreifliches Mysterium (II, 36).

1) de sent. Dion. c. 10. 11. 12. 24. c. Ar. III, 59 ff. IV, 9.

2) S. oben S.220 .

3) III, 36. ὃ γάρ ἐστι (ἀγαθός), τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ.

4) I, c. 2. III, 65: τοῦ θεοῦ υἱὸς ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστι.

5) I, 29. III, 30—66: ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως ἀεὶ

Er macht auch in der That keinen eingehenden Versuch einer spekulativen Begründung, er geht über die oben verzeichneten Ansätze dazu nicht hinaus, selbst den Gedanken einer Selbstobjektivierung des göttlichen Bewußtseins, so nahe er zu liegen scheint, deutet er nur an[1]). Am liebsten braucht er immer noch das origenische Bild vom Licht und Glanz, unter welchem Gesichtspunkt er das ganze Verhältnis wiederholt darstellt: „Der Sohn verhält sich zum Vater, wie der Glanz zum Licht, beide sind ewig, als ewige Ursache und Wirkung zumal gesetzt, denn es ist die Natur des Lichtes, zu leuchten. Und zwar ist das Licht ganz in dem Glanze, das Wesen (das Leben, das Wissen, der Wille) des Vaters ganz in dem Sohne; darum hat der Sohn Alles, was der Vater ist, und wirkt der Vater Alles durch den Sohn im heiligen Geiste (III, 4. 66. II, 33). Es ist also eine und dieselbe Gottheit, welche wie im Vater, so auch im Sohne in der Totalität ihres Wesens existiert, und der Unterschied besteht nur darin, daß der Vater Vater des Sohnes, der Sohn aus dem Vater ist[2]). Insoferne sind es allerdings zwei, oder es ist dieselbe Natur in beiden: „Einheit, Selbigkeit des Wesens". In dieses Eine Wesen ist der Sohn mitbegriffen, insofern hebt die Zweiheit die Monarchie nicht auf (*δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον*); „die Gottheit des Vaters,

---

γεννητικὸς (generans) *τῇ φύσει ὁ πατήρ. τὸ δὲ λέγειν, ὁ πατὴρ θέλει τὸν υἱὸν καὶ ὁ λόγος θέλει τὸν πατέρα, οὐ βούλησιν προηγουμένην δείκνυσιν, ἀλλὰ φύσεως γνησιότητα καὶ οὐσίας ἰδιότητα καὶ ὁμοίωσιν γνωρίζει. ὡς γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀπαυγάσματος ἄν τις εἴποι καὶ τοῦ φωτὸς, ὅτι τὸ ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει μὲν βούλησιν προηγουμένην ἐν τῷ φωτί. ἔστι δὲ φύσει αὐτοῦ γέννημα θελόμενον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτὸ, οὐκ ἐν σκέψει βουλήσεως. ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ. οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ὀρθῶς ἄν τις εἴποι, ὅτι ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν πατέρα.* Wozu Kuhn: „Es ist also die göttliche Generation kein (deliberirender) Willensakt, auch kein blinder Naturprozeß, sondern die Wesensvermittlung Gottes als Geist und Wille, das sich Wissen und Wollen Gottes in einem andern, so zu sagen, ein personifizierender Akt, in dem sich Gott als Vater und Sohn unterscheidet", S. 475 ff.

1) Darin hat Voigt, Athanasius 57. 71, gegen meine frühere Darstellung in der Christol. recht; nicht aber darin, daß er diese Änderung für den Grundgedanken der ganzen athan. Trinitätslehre erklärt.

2) III, 4: *τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρὸς, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ.*

sagt er wiederholt, ist das Sein des Sohnes[1]), die Fülle der Gottheit des Vaters das Wesen des Sohnes"; „erfüllt und vollkommen ist der Vater und die Fülle der Gottheit ist der Sohn" (III, 2). Und nicht ist Gott wie er in den Heiligen ist, dieselben stärkend und erleuchtend, gleicherweise auch im Sohne; denn dieser ist selbst die Kraft und Weisheit des Vaters (zu Johannes 10, 30, 14, 10, 14, 6); die Identität des Wesens aber begreift selbstverständlich die Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften, die Allmacht, Ewigkeit u. s. w. in sich.

Wie weit Athanasius mit diesen Bestimmungen über Origines hinausgeht, liegt am Tage. Es zeigt sich dies auch noch an einem andern Punkte, an dem Weltverhältnis. Denn in dem Maße als er die Homousie betont und die Zeugung von der Schöpfung unterscheidet, wird ihm der Sohn von der Weltidee unabhängig, und beseitigt sich völlig jene Vermischung beider, der wir früher so oft begegneten. Damit gewinnt auch das Verhältnis zur Welt eine andere Gestalt. Sie wird dem Sohne eben so vollständig unterstellt wie dem Vater.

Wir wollen mit diesen Ausführungen nicht erweisen, daß der große Kirchenlehrer alle Schwierigkeiten, die das Dogma an sich trägt, auch wirklich überwunden habe. Seine Wiederlegung der Arianer ist oft mehr spitzfindig als treffend, seine Argumentation leidet, außer an zahllosen Wiederholungen, an manchen innern Widersprüchen. Auch seine Schriftbeweisführung kann man nicht immer eine glückliche nennen, — wie quält er sich mit Prov. 8, 22 ab, um es auf die Menschwerdung und auf den Leib Christi zu beziehen[2]); mit welcher Willkürlichkeit werden alttestamentliche Stellen in neu-

---

1) III, 3: *ἔστιν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί . . ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα* etc., vgl. 5. — A. a. O. III, 3: *ἡ θεότης καὶ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστιν*; er spricht Joh. 10, 30. 14, 10: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν — ἵνα τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ.* Ebd. 4: *ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.* Vgl. c. 5. c. 6: *τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστιν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ.* Hilarius de Trinit. V, p. 23: filius Dei verus Deus; 27. 30: Deus de Deo — unius substantiae. Über die von Athan bereits vollständig bekannte Lehre von der Trinität s. später.

2) Orat. I, 53—62. II, 44—64. 73—80.

testamentlichem Sinn gedeutet: das ist der Tribut, den Athanasius seiner Zeit bezahlt, — obwohl man anerkennen muß, daß er gerade die wichtigsten Schriftzeugnisse zusammengefaßt und, von dem allgemein kirchlichen Bewußtsein geleitet, mit siegreichem Nachdruck geltend gemacht hat. Aber das ist sein großes, unsterbliches Verdienst, daß er dem Arianismus ins Herz geblickt, die ganze destruktive Tragweite desselben durchschaut, und ihm gegenüber, ohne sabellianisch den persönlichen Unterschied preiszugeben, die wahre, wesentliche ewige Gottheit des Sohnes und Einheit mit dem Vater auf die Fahne geschrieben, unerschütterlich festgehalten und in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit den Grundthatsachen des Christentums geltend gemacht hat. Denn um nichts geringeres handelte es sich in dem großen Kampf. Hinter den dogmatischen Formeln, um die man stritt, lag die Frage nach der absoluten Bedeutung des Christentums, ob es die allein wahre Religion und Christus der wahre Erlöser von Sünde und Tod, der alleinige Mittler der Gottesgemeinschaft sei: alle Momente des Christentums konzentrierten sich auf diese Frage[1]). Das hat Athanasius seiner Zeit zum vollen Bewußtsein gebracht.

Mögen immerhin im weiteren Verlauf der Bewegung auch politische Einflüsse mit eingewirkt haben, die angeführten innern Gründe, namentlich der Nachweis der schlechthinigen Unverträglichkeit des Arianismus mit dem Glauben an Christi Person und Werk drangen siegreich durch.

Und nicht nur das: an diesem Fundamentsartikel und seinen Consequenzen entwickelte sich das christliche Bewußtsein (zunächst in der athanasianischen Partei) zu solcher Klarheit, daß es die Reste der Subordinationstheorie, die ihm noch von Origines her an-

---

1) Vortrefflich Thilo in der praef. zur Bibliotheca Patr. graec. dogmat. S. 27: Fatentur hodie omnes qui sapiunt, Athanasio cum Arianis non de quaestione philosophica vel problemate metaphysico fuisse controversiam, sed de fundamento totius religionis christianae atque adeo de principali salutis nostrae causa, quandoquidem ipsi id constiterit; nisi filius sit unius eiusdemque substantiae cum patre, per eum nec Deum hominibus perfecte innotuisse nec homines cum Deo vero esse reconciliatos et ab adversaria potestate redemtos: nisi igitur credatur, quod formula Nicaena credere iubeat, temere fiduciam omnem et spem collocari in Christo.

hafteten, überwand und das Dogma vom Sohn zum kirchlichen Abschluß brachte. Schritt vor Schritt stellt man dem Irrtum die richtigen, positiven Bestimmungen entgegen; dem arianischen ἦν ὅτε οὐκ ἦν, die Ewigkeit des Sohnes: οὐκ ἦν, ὅτε ἦν; dem arianischen „aus Nichts geschaffen" das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθείς; damit wurde jede Gleichstellung des Sohnes mit den Geschöpfen aufgehoben, die Reihe jener ihn verendlichenden oder doch noch in die Idee der Welt verflechtenden Bestimmungen abgewiesen, Er selbst nicht mehr blos als göttlich im allgemeinen oder relativen, sondern im absoluten Sinne anerkannt und zum Vater in das Verhältnis wesentlicher Gleichheit gesetzt und die Selbigkeit des Wesens in Vater und Sohn erkannt: die Homousie des Sohnes wurde als kirchliches Bekenntnis ausgesprochen.

Es ist die That des Nicänischen Conzils vom J. 325, diese eben so wichtige als richtige Bestimmung getroffen zu haben. Das von ihm aufgestellte Symbol schließt sich an das apostolische an und fügt zu dem zweiten Gliede desselben, πιστεύομεν . . . εἰς Ἰησοῦν Χριστόν hinzu: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί u. s. w.; am Schlusse spricht es über die Gegenlehre das Anathema aus[1]).

II.

Die Nicänische Synode hatte die Homousie zum kirchlichen Bekenntnis erhoben. Allein schon auf ihr und bald hernach noch mehr zeigte es sich, daß die Mehrzahl der orientalischen Kirchenlehrer

---

1) Die beiden gesperrten Formeln wurden von der Synode zur Abschneidung der Zweideutigkeiten und Tergiversationen der Arianer und Eusebianer gewählt (s. den Bericht des Athan. de decr. syn. Nic. c. 18—28). Die hypostatische Selbständigkeit des Sohnes ist dabei teils vorausgesetzt, teils in dem γεννηθεὶς ἐκ θεοῦ mitbegriffen. Über den Sinn des ὁμοούσιος s. Zahn, Marcell S. 10 ff., vgl. auch oben die Ausführungen des Athanasius S. 228 f. Die Selbigkeit (ταυτότης) der Gottheit des Vaters und Sohnes wird damit ausgesprochen, welche Gleichheit und Ineinandersein in sich schließt. Athan. de decr. sign. Nic. c. 20: ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσιν.

noch nicht bis zu dieser Höhe der Erkenntnis hindurchgedrungen war. Die eigentlichen (konsequenten) Arianer bildeten zwar die Minderzahl in der Kirche, die Mehrzahl nahm eine gewisse Mittelstellung ein; ihr Standpunkt war noch der des vorigen Stadiums, ein einfach modifizirter Origenismus, nach beiden Seiten schwankend; ihre bedeutendsten Führer, die beiden Eusebius, von denen der eine, der gelehrte Bischof von Cäsarea, sich dem Grundgedanken des nicänischen Bekenntnisses annäherte[1]), während sein Amtsgenosse in Nicomedien, ein gewandter, politischer aber untheologischer Charakter, sich nahe mit Arius berührte.

Um nun die zahlreiche Majorität zu der bereits gewonnenen Einsicht zu erheben, mußte einerseits die Subordinationstheorie, sodann der entschiedene Arianismus sich vollständig entwickeln und damit alle die daran haftenden bereits überwundenen Irrtümer bis auf ihre letzten Consequenzen noch einmal auftreten, und andererseits, damit die Bekenner des Nicänums über die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater nicht den persönlichen Unterschied aus den Augen verlören, mußten auch die Häresien der entgegengesetzten Richtung, die monarchianischen, noch einmal auftauchen, also die ganze bisherige Geschichte des Dogma sich in der Kirche recapituliren, damit daran das kirchliche Urteil sich nach allen Seiten hin berichtigen und abschließlich entscheiden könnte. So großer Bewegungen bedurfte es noch, um die bereits gewonnene Errungenschaft in das Gesamtbewußtsein der Kirche einzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkte will der weitere Verlauf der Dinge, trotz der sich einmischenden politischen Interessen und Machinationen, betrachtet sein[2]).

---

1) Er suchte die beiden Seiten des orig. Systems zu combinieren, wobei Mangel an dogmatischer Begabung und Interesse ihn zu großer Unklarheit führte; sein Lehrbegriff war, wie Dorner sagt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgabe der Kirche jener Zeit.

2) Wir überlassen ihre Darstellung der Kirchengesch. Vgl. bes. Gwatkin, Studies of Arianism, 1882. — Baur (die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrh.) legt zwar auf die unterlaufenden politischen Interessen zu großes Gewicht, aber darin hat er Recht, wenn er S. 83 von den Vertretern des Arianismus sagt: „Alles kirchliche hat auf dieser Seite einen politischen Charakter, die Bischöfe, die als die vorzugsweise thätigen Personen auftreten, erscheinen nur (?) als Organe des Kaisers, und je entschiedener ihr Gegensatz zur nicänischen Partei ist, um so tiefer sind sie in die Interessen des Hofs und in alle Ränke

a) Die Eusebianische Partei (*οἱ περὶ Εὐσέβιον*), anfangs mit den strengen Arianern geeint, versuchte alsbald eine Reaction gegen das Nicänum, welche auch, unterstützt durch politische Machinationen, gelang. Sie gewann das Ohr und die Gunst des Kaisers. Arius samt den abgesetzten Bischöfen seiner Partei wurde zurückgerufen (328), Athanasius auf einer Synode zu Tyrus (335) seines Amtes entsetzt und mit mehreren seiner unerschütterlichen Gesinnungsgenossen nach dem Abendlande exilirt, wo das Bekenntnis der Homousie — besonders in Rom — gleich von vorn herein tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Dennoch konnte diese Reaction für das Dogma keine eigentliche Bedeutung mehr haben, denn ihr Standpunkt war der der Halbheit. Obwohl im Herzen dem Homousios abgeneigt und durch den gemeinsamen Gegensatz gegen dasselbe verbunden, wagte man es doch nicht, dasselbe geradezu anzutasten, scheute sich aber auch andererseits, die Consequenzen des Arianismus auf sich zu nehmen. Man wolle weder arianisch noch athanasianisch sein. So suchte man eine äußerliche Vermittlung. Zu diesem Ende stellten die Eusebianer im Jahr 340 auf der Kirchweihsynode zu Antiochia eine ganze Reihe von Formeln auf[1]). Hier negierte man zwar das zeitliche Entstandensein des Sohnes, wollte aber auch seine absolute Ewigkeit nicht aussprechen und sagte deshalb, man solle gar nicht von *χρόνος* und *καιρός* reden, sondern sagen: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* sei er gezeugt. Man leugnete entschieden, daß der Sohn ein *κτίσμα* sei gleich den übrigen Geschöpfen und daß er *ἐξ οὐκ ὄντων* sei, scheute sich jedoch andererseits, die Zeugung aus dem Wesen auszusprechen, und blieb so bei der jetzt nicht mehr ausreichenden Formel: *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός*. Man wollte ferner nicht zugeben, daß der Sohn wandelbar sei und unvollkommen, aber eben

---

der Hofpartei verflochten. Bei Keinem war dieß mehr der Fall, als bei dem seit alter Zeit mit Arius befreundeten Eusebius von Nicomedien", was Athanas. II, 43 selbst bestätigt. Vgl. Hefele I, 449 ff.

1) Sämtlich bei Athanasius de syn. und bei Hahn a. a. O. S. 103 ff., 184 ff. Die erste beginnt mit der Erklärung: „Wir sind nie Anhänger des Arius gewesen; wie sollten wir als Bischöfe Anhänger eines Presbyters sein, wie haben wir einen andern Glauben als den von Anfang an überlieferten angenommen". Alle suchen den Schein des Arianismus von sich abzuweisen. Die dritte und vierte spricht diejenige Theorie aus, die sich später Homöusie nannte (*ὅμοιος κατὰ πάντα*).

so wenig, daß er dem Vater gleichwesentlich sei und gleich vollkommen mit ihm, dem absolut vollkommenen Gott, sondern beschränkte sich auf den Ausdruck: *θεὸς ἐκ θεοῦ, ὅλος ἐξ ὅλου, τέλειος ἐκ τελείου*[1]). Noch deutlicher trat diese Halbheit hervor auf der drei Jahre späteren antiochenischen Synode (344) in der sogenannten langen Formel (*ἔκθεσις μακρόστιχος*), welche reichlich mit Bibelstellen ausgestattet ist[2]). Sie bekennt zunächst im Allgemeinen den Glauben an die Trinität im Gegensatz gegen Tritheismus und Sabellianismus, verwirft sowohl das arianische *ἦν ὅτε οὐκ ἦν* und *ἐξ οὐκ ὄντων*, als die athanasianische Lehre, daß der Sohn kraft innerer Notwendigkeit vom Vater gezeugt sei, und bestimmt dagegen, daß er weder gleich anfangslos, noch gleich ungezeugt sei wie der Vater, auch nicht ohne den Willen desselben (*ἀβούλητος*), sondern nach dem freien, unbeschränkten Willen des Vaters gezeugt, wenn schon allein in ausschließlichem Sinne gezeugt. Zuletzt erklärte die Synode: Es sei gottlos, den Sohn als Schöpfer mit den durch ihn gewordenen Geschöpfen in eine Reihe zu stellen, subordiniert ihn aber zugleich dem Vater aufs entschiedenste, indem sie schließlich bekennt: „Wir glauben an die vollkommene heilige Trias, den Vater Sohn und heiligen Geist, und wenn wir den Vater Gott und den Sohn Gott nennen, so bekennen wir nicht zwei Götter, sondern Eine Würde der Gottheit und Eine absolute Einheit der Herrschaft, so daß der Vater allein schlechthin über Alles, auch über den Sohn herrscht und der Sohn dem Vater unterworfen ist, mit Ausnahme des Vaters aber über alles von ihm Geschaffene herrscht und die Gnade des heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters den Heiligen in reichem Maße schenkt". So werde nach der heiligen Schrift die auf Christus sich beziehende Monarchie aufrecht erhalten.

Es war natürlich, daß die entschiedenen Bekenner des Nicänums deren Mehrzahl dem Abendlande angehörte, mit diesen schwankenden, inconsequenten Theorien sich nicht befreunden konnten, und daß all diese Vermittlungsversuche scheiterten. Sie hielten unentweglich zu

---

1) In der vierten heißt es *π. θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός*; die dritte enthält zugleich das Verdammungsurteil über Sabell., Marcell v. Anc. und Paul v. Samosata.

2) Hahn a. a. O. 109 ff.

Athanasius und waren des Sieges ihrer Sache so gewiß, daß sie schon auf der großen Synode zu Sardika unter der Leitung des greisen Hosius von Corduba (J. 343) die immerwährende Geltung der nicänischen Beschlüsse promulgierten und Arianer und Eusebianer zumal verwarfen[1]). Andererseits aber war auch keine Annäherung von Seiten der letzteren zu erwarten, weil bereits aus der Mitte der Nicäner Erscheinungen hervorgetreten waren, die den Verdacht bestärkten, als ob man dort über der wesentlichen Einheit den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater aufzugeben geneigt sei; eine Befürchtung, die schon von vorn herein für die Eusebianer einen Hauptpunkt des Widerspruchs bildete.

b) Es sind dieß die Systeme des Bischof Marcellus v. Ancyra und Photinus v. Sirmium.

Marcellus gehörte zu den aufrichtigsten Verteidigern der Homousie. Er hatte zu Nicäa mannhaft für sie gekämpft, hatte hernach eine Schrift gegen den Arianer Asterius geschrieben und wurde darauf hin von den Eusebianern des Sabellianismus beschuldigt, auf einer Synode zu Constantinopel im J. 336 seines Amts entsetzt[2]). „Wir verabscheuen diejenigen, welche den Sohn nur Wort (Logos) Gottes ohne Subsistenz nennen, als der in einem Andern sein Sein habe, aber nicht wollen, daß er vor den Äonen Christus und Gottes Sohn gewesen, sondern er sei es erst geworden, seitdem er Fleisch angenommen; erst da habe sein Königreich angefangen und werde wieder ein Ende nehmen mit dem Weltende und Gericht“ — so lautete das Urteil, das man wiederholt über ihn (und Photinus) fällte[3]).

---

1) Die Akten bei Mansi IV, vgl. den Bericht des Socrat. H. Eccl. II, 20 und Hefele 1, 554 (2. A.); Gegensynode der morgenländ. Bischöfe zu Philippopolis.

2) Es ist schwer, seine Lehre genau zu eruieren, weil wir von ihr nur die Fragmente besitzen, die Eusebius in seiner Schrift contra Marcellum und de ecclesiast. theol. aufbehalten und mit seinem eigenen, ungünstigen, von Mißverständnissen nicht freien Urteil begleitet hat. Vgl. besonders die Untersuchungen von Rettberg: Marcelliana 1794, und die grundlegende Arbeit von Theod. Zahn: Marcellus v. Anc. 1867. S. auch die Recension von W. Möller in den Studien und Kritiken Jahrg. 1869, und den Artikel in PRE² IX. — In dem Schreiben an den römisch. Bischof Julius (Epiph. h. 72, 2) gibt M. nur einen farblosen Abriß seiner Lehre.

3) In der langen Formel, auf den Synoden zu Philippopel und zu Sirmium J. 351.

Marcell selbst wollte seine Lehre als die richtige Auslegung des Homousios verstanden wissen, und als solche erkannten sie auch die Nicäner zu Sardika nach eingehender Untersuchung an (J. 343 oder 344), wurden jedoch später über die Rechtgläubigkeit des Mannes wieder bedenklich; ja Athanasius selbst scheint ihn Orat. IV unter der Partei, die er als Sabellianismus bekämpft, mitzubegreifen[1]). — Um die Lehre Marcell's richtig zu würdigen, muß man auf seinen theologischen Standpunkt zurückgehen. Es war der heilsgeschichtliche, der biblische. Da schienen ihm denn alle die Namen, mit denen die Schrift Jesum bezeichnet, als da sind: Ebenbild, Erstgeborner, Thüre, selbst der Name Sohn, den man seit dem vorigen Stadium so entschieden mit Logos identifiziert hatte — sie schienen ihm nicht immanente, metaphysische Verhältnisse auszudrücken, sondern ökonomische: sie beziehen sich auf den menschgewordenen, geschichtlichen Christus. Dasselbe gelte auch von dem Ausdruck „Zeugung", der auf Gott den Ewigen, Zeitlosen schlechterdings keine Anwendung leide und, von Christo gebraucht, sowohl die Ewigkeit des Logos als dessen Einheit mit Gott — und an ihr lag dem Marcell Alles — aufheben würde. Vielmehr sei die einzige, zutreffende Bezeichnung für das Göttliche in Christo der Name Logos, nach Ev. Joh. 1, 1[2]). Diesen Logos faßt nun Marcell nicht, wie die Kirchenlehre, als eine vom Vater gezeugte Hypostase, sondern läßt ihn ewig und ungezeugt mit dem Vater coexistieren. Er ist die göttliche Vernunft, das göttliche Denken und insofern mit dem Wesen Gottes unmittelbar eins; es verhält sich mit ihm ähnlich wie mit unserem Logos, welcher der Ausdruck unseres Denkens und Beschließens, mit demselben unzertrennlich eins, „ein und dasselbe mit ihm" ist[3]). Auf diese innere den persönlichen Unterschied ausschließende Einheit legte Marcell das größte Gewicht, indem er nicht nur die Annahme von Hypostasen sondern auch von Prosopen abweist. Aber er setzt doch auch wieder einen gewissen Unterschied sowohl zwischen beiden, als in dem Logos selbst. Er unterscheidet nämlich in ihm eine zwiefache Daseinsform,

---

1) Zahn S. 76 ff.

2) Euseb. c. Marc. (edit. Colon.) II, 1. de eccl. theol. I, 18. Zahn S. 119 ff.

3) Euseb. a. a. O. II, 1 ff.; er habe gesagt: *αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον, συμφυῆ τῷ θεῷ, ἀϊδίως συνόντα καὶ ἡνωμένον* (Joh. 14, 20), *οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.*

eine nach Innen hin, in den Vater hineingekehrte, und eine nach Außen hin gerichtete; der Logos sagt er, ist im Vater *δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, das wird heißen: „als ruhende und als wirkende Kraft“ [1]) — eine sehr subtile Unterscheidung, die wohl zusammenfällt mit der andern des „Schweigens und Redens“. Aber dieser immanente Unterschied, fährt Marcell fort, hat seinen Grund nicht in einem göttlichen Bedürfnis, sondern in dem Weltzweck. Er tritt ein mit dem göttlichen Gedanken der Welt und zum Behuf seiner Verwirklichung: „Gott bedurfte keiner andern Zurüstung zur Weltschöpfung, als der in seinem Denken vorhandenen“. Da es nun unmöglich war, daß Gott ohne Logos (Vernunft) und die ihm beiwohnende Weisheit die Bereitung des Himmels denkend erwägen konnte, heißt es Proverb. 8: „Da Gott den Himmel bereitete, war ich bei ihm“ [2]). Der Logos ist also die den göttlichen Weltgedanken denkende Vernunft, die Weisheit, und insofern in Gott und ewig. Zur Verwirklichung desselben aber geht er aus dem Vater hervor, und damit wird er zur *ἐνέργεια δραστική* [3]). Vermöge dieser *ἐνέργεια δραστική* vermittelt er die gesamte Offenbarung Gottes nach außen, zunächst die Weltschöpfung, dann die Weltregierung, die vorbereitende Heilsökonomie und steigert sie bis zur Menschwerdung. Aber diese *ἐνέργεια δραστική* hebt sein gleichzeitiges Sein in Gott nicht auf, letzteres bildet die währende Grundlage für jene, und ist also das Doppelverhältnis des Logos zum Vater (*ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*) ein bleibendes, durch die gesamte Offenbarung hindurch sich bewährendes [4]). — Der Höhepunkt seiner Bethätigung ist die Menschwerdung, vermöge deren der Logos ins Fleisch eingeht, und erst so, als der Menschgewordene, ist und heißt er Sohn. „Vor noch nicht vierhundert Jahren wurde der Logos zum Sohne Gottes und erhielt den Namen Christus und wurde als Ebenbild des un-

1) Zahn S. 125 ff.

2) Euseb. de eccles. theol. II, 15.

3) Dieses Hervorgehen des Logos bezeichnete Marcell als einen Übergang Gottes vom Schweigen zum Reden a. a. O. I, 2. II, 2: *πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκὸς, ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου ὄντος*, und die *ἐνεργ. δρ.* selbst als eine Ausdehnung (*πλατύνεσθαι*) der Gottheit; keineswegs aber meint er damit ein Hervortreten des Logos zum persönlichen Dasein

4) Zahn 128: Er (der Logos) führt ein Doppelleben, ein Gotte und ein der Welt zugekehrtes.

sichtbaren Gottes, als Haupt und Krone der Schöpfung, was er zuvor noch nicht war, dargestellt". Es ist das nicht eine blose Ausstrahlung, sondern ein wirkliches (wirksames) Sein des Logos in ihm[1]), der Zweck dieses „Herabkommens" aber die Erlösung und Neugeburt der Menschheit, die Herstellung eines Reiches Gottes in der Welt.

So erscheint denn die Differenz Marcell's von der Nicänischen Lehre als eine sehr geringe, fast nur im Ausdruck bestehende. Aber gerade an den letzten Punkt knüpfen sich die bedenklichsten Consequenzen an. Das Nächste ist: Weil er den Logos nicht hypostatisch vom Vater unterscheidet, so droht nicht nur durch die Menschwerdung eine Zerreißung des Logos in zwei Subjecte, sondern es läßt sich auch keine wahre gottmenschliche Persönlichkeit für Christum gewinnen. Der Logos wohnt ihm nur vermöge der *ἐνέργεια δρ.* inne[2]); in dieser Bestimmtheit ist er das Ich dieser geschichtlichen Person, aber eben deshalb hat das Bewußtsein dieses göttlichen Ich den Unterschied vom Vater als eines Andern seiner nicht an sich: „Sieht man lediglich auf die geistige Seite seines Wesens, sagt Marcell von Christo, so erscheint der Logos als ein und dasselbe mit Gott (*ἓν καὶ ταὐτὸν ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο*) und nur wenn die Beifügung des Fleisches in Betracht kommt, scheint sich die Gottheit auszubreiten, dieß aber nur der *ἐνέργεια* nach. So bleibt die Monas unzertrennt", schließt Marcell (mit Berufung auf Joh. 14, 10). Aber um welchen Preis! Das Fleisch, die menschliche Natur, dient zwar dem Logos zur Erscheinungsform, er teilt ihr seine Kraft und Unsterblichkeit mit; aber — das ist die weitere Consequenz — die Verbindung des Logos mit ihr ist nur eine zeitweilige; am Ende der Weltgeschichte, mit dem Ende des Reiches Christi zieht er sich wieder aus der menschlichen Natur zurück (1 Kor. 15, 26) — und was dann aus dieser wird, darauf hat Marcell keine Antwort: „Frage mich nicht nach Dingen, über die ich nach der Schrift nichts Deutliches gelernt habe", antwortete er; offenbar ein Ablehnung, mit der er sich nur die letzte Consequenz seines Systems verschloß[3]).

---

1) Euseb. c. Marc. II, 1. II, 2.

2) Euseb. c. Marc. II, 4: *δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ τῇ σαρκὶ συνών, τοῦ κινεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν.* Theodoret drückt dies treffend so aus: es sei eine *ἔκτασις* der väterlichen Gottheit herabgekommen.

3) c. Marc. II, 4: Den Schluß, daß Christi menschliches Fleisch, weil es

Mit dem Zurückgehen der ἐνέργεια δραστική des Logos geht auch die Sohnschaft (die Person des Gottmenschen) zurück und damit hat es mit dem Reiche Christi überhaupt ein Ende. Gerade dieß war der Hauptvorwurf, den ihm die Kirchenlehrer machten. Wie er sich das Verhältnis des heiligen Geistes zu diesem Prozeß dachte, wissen wir nicht; wahrscheinlich ließ er auch ihn in die Monas sich auflösen. Und so führte denn seine Logoslehre zu einem ähnlichen Resultat, wie die Sabellianische, und ergab den Beweis, daß man von dem kirchlichen Zug des Dogma nicht ablenken konnte, ohne sowohl die werdende Trinitätslehre, als die gesunde Christologie zu schädigen.

Noch deutlicher zeigt sich dieß an Photinus. Derselbe scheint sich in der Lehre vom Logos an Marcell angeschlossen zu haben[1]), in der Christologie aber ging er noch um einen Schritt weiter; denn er nahm nur eine dynamische heiligende Einwirkung des Logos auf den Menschen Jesu an, und ließ ihn auf diesem Wege zur göttlichen Würde sich erheben. So langte er schließlich beim Samosatenismus an, dessen er auch einstimmig von den Kirchenlehrern beschuldigt wird[2]): — ein warnender Fingerzeig, auch das Homousios nicht einseitig auf die Spitze zu treiben.

In der That wurde auch seine Lehre nicht nur von den Eusebianern (344), sondern auch von den Nicäern auf einer Synode zu Mailand (345?) verworfen, während sie den Marcell noch als rechtgläubig anerkannten. Doch sagten sie sich später auch von diesem los, als der Zusammenhang seiner christologischen Anschauung mit der des Photinus hervortrat.

---

durch die Auferstehung unsterblich geworden, würdig geworden sei zur bleibenden Stätte für den Logos, weist Marcellus ausdrücklich ab.

1) Die Übereinstimmung des Photinus mit Marcellus in der Logoslehre vertreten Klose, Gesch. u. Lehre d. Marc. v. Anc. u. Photinus (1837) 76 f., Möller PRE.² XI, 655 f. u. a. [S. dagegen Zahn S. 195 unter Berufung auf die ausdrückliche Abweisung jeder sabellianischen Ausdehnung der Gottheit, bei Vigilius dial. adv. trin., Sabell. Photinianos l. I, 4.]

2) Marius Mercator und Vigilius geben seine Lehre so an: **Verbum . . habitasse sane peculiariter sive adhaesive in Christo Iesu, de Iosepho et e Maria nato, nec quidquam tum plus fuisse quam hominem, qui omnes omnino homines vitae merito antevenerit**; vgl. Hilarius **de synod.** 38. S. Klose 76 f. und Hefele, Conciliengesch. 2 A. S. 634 ff.

c) In der Polemik gegen die Homousie überhaupt und gegen die beiden Letztgenannten insbesondere hatten sich die Gegner des Nicänums, trotz ihrer verschiedenen Standpunkte, zu einer compakten Einheit zusammengeschlossen. So war ihnen der Sieg gelungen. Der Kaiser Constantius setzte ihn zunächst im Orient, bald auch im Occident mit Gewalt durch. Athanasius wurde aufs neue ausgetrieben, die wenigen standhaften Bekenner, der römische Bischof Liberius, der alte Hosius von Cordova, Hilarius von Poitiers u. A. abgesetzt und verbannt. Von J. 353—357 schien das Bekenntnis der „Ähnlichkeit", in welchem sich Eusebianer und Arianer die Hand reichten, zur Herrschaft durchgedrungen zu sein.

Aber gerade damit war der Moment der Entscheidung eingetreten. Denn jetzt, nach der scheinbaren Besiegung der Nicäner, konnte der eigentliche Arianismus, der sich bisher innerhalb der gemeinsamen Gegnerschaft gehalten hatte, es wagen, offen hervorzutreten und seine Consequenzen rückhaltslos zu entwickeln. Es geschah dieß unter dem Schutz des Patriarchen Eudoxius von Antiochia durch die sogenannten Anomöer (Eunomianer), so genannt, weil sie das Verhältnis des Sohnes zum Vater als das der Wesensungleichheit faßten und ihn völlig von dem Begriff der Gottheit ausschlossen. An ihrer Spitze der Diakon Aëtius aus Antiochien, Eunomius von Cycicus und Acacius, Bischof von Cäsarea; Männer von entschiedenem Charakter und rationalistischer Schärfe. In ihnen vollendete sich der Arianismus dialektisch. Eine merkwürdige Erscheinung[1]). Der Hauptpunkt, auf den sie ihren Angriff richteten, war die kirchliche Bestimmung, daß der Sohn gezeugt, der Vater ungezeugt sei, den eigentlichen Ausgangspunkt ihrer Polemik aber bildete ihr Gottesbegriff. Der Begriff Gottes ist ihnen nämlich identisch mit dem des *ἀγέννητον* und geht ihnen auch darin auf. Eben darin, daß Gott der Ungezeugte ist, „weder durch sich selbst noch durch einen Andern geworden", durch nichts bedingt, das anfangslose Sein, die *ἀρχή*

1) Die Quellen sind eine noch vorhandene Apologie des Eunomius aus dem Jahr 359 od. 60 (in der Biblioth. Patr. graec. Vol. II, 580 ff.) und das *συνταγμάτιον* des Aëtius bei Epiph. haer. 76. Auch bei Socr. H. E. IV, 7 finden sich Mitteilungen. Vgl. Ph. Meyer: des J. Chrisostomus Homilien gegen die Anomöer 1830 S. 147 ff., Klose: Gesch. u. Lehre des Eun. 1833, und Baur's ausführl. Auszug aus dem Syntagma, Gesch. der Trinit. Bd. 1, 361 ff.

ἄναρχος, eben darin besteht seine Erhabenheit, seine Einzigartigkeit, sein Wesen; Ungezeugtsein (ἀγεννησία) und Gottheit decken sich vollständig. Von diesem Gottesbegriff aus erklärten nun Aëtius und Eunomius, daß das Wesen Gottes dem Menschen völlig begreiflich sei. „Ich erkenne Gott, wie Gott sich selbst erkennt", sagten sie, während noch Arius die relative Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zugegeben hatte. Mit Erstaunen hörten die Väter diese unerhörte Behauptung; sie sahen darin eine anmaßliche Vermessenheit [1]), obwohl sie im Grunde nichts als der Ausdruck für die allerleerste Vorstellung von Gott war. Von ihr aus argumentierten dann jene Anomöer weiter gegen die kirchliche Lehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes und von der Homousie: Beides seien Widersprüche, die sich gegenseitig ausschließen; denn das Ungezeugtsein, welches das Wesen Gottes ist, lasse keine Erzeugung, keine Mitteilung an Anderes, keine Gemeinschaft und Vergleichung mit Anderem zu, ebensowenig eine innere Folge von Ordnungen und Akten, von vorher oder nachher [2]). Hinwiederum das Gezeugtsein (γεννησία), welches das Wesen des Sohnes ist, schließe das Gottsein aus und besage, daß der Sohn nicht schon existierte, ehe er gezeugt, ward, und daß er, gezeugt, im Verhältnis wesentlicher Unähnlichkeit zu Gott (dem Vater) stehe. Beides zumal aber: Ewigkeit und Zeugung, Zeugung und Wesenseinheit oder auch nur Wesensähnlichkeit mit Gott zu behaupten, sei nicht nur der diametralste Widerspruch, sondern geradezu Unverstand und Unsinn. Entweder hebt man damit jeden Unterschied zwischen Vater und Sohn in die Identität auf, oder man setzt zwei ungezeugte Wesen; ist aber dies offenbar gottlos, so verhülle man nicht durch den Namen der Ähnlichkeit, was als gottlos anerkannt werden muß u. s. w. — Übrigens lasse sich der Begriff der Zeugung in keiner Weise auf das Göttliche anwenden; denn er bedeute eine Zertrennung des Wesens und einen sinnlichen Vorgang, oder etwas Leidentliches. Was man mißbräuchlich Zeugung des Sohnes nennt, sei in der That eine Setzung des gött-

1) Sie berufen sich dagegen auf das uns selbst verborgene Mysterium des menschlichen Wesens, auf die Wunder der Schöpfung, die Geheimnisse der Natur, die Beschränktheit der menschlichen Vernunft — und auf die Zeugnisse der Schrift über die unergründlichen Tiefen der Gottheit; so namentlich Chrysostomus in seinen (sehr rhetorischen) Homilien gegen die Anomöer, Hom. I, II, III.

2) Eunom. bei Basilius c. Eunom. 57.

lichen Willens, ein zeitlicher Anfang, ein Akt der Schöpfung, und damit wird der Sohn ganz aus dem Wesen der Gottheit hinaus in die Kategorie der Kreatur verwiesen. Zwar wollten ihn die Anomöer wie Arius doch auch wieder über diese hinaufrücken (οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων), allein umsonst. Denn wenn sie ihn auch für „das erste und vollkommenste der Geschöpfe" erklärten, er bleibt doch vom Vater durch eine unausfüllbare Kluft geschieden. „er fällt in das Gebiet des Endlichen, Werdenden, Veränderlichen, ist also weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος, sondern dem Vater nur insofern ähnlich, als er den Willen desselben zum Vollzug bringt an der Welt: das Bild seiner Wirksamkeit, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, sein vollkommenster Diener bei der Schöpfung der Welt". So lehrten Aëtius und Eunomius, nur daß letzterer in consequenter Entwicklung seiner Prämissen auch den Willen Gottes (der ihm mit ἐνέργεια eins ist) von dem Wesen Gottes völlig losreißt und, indem er von ersterem die Schöpfung herleitet, schließlich bei einem exclusiven Dualismus zwischen dem Unendlichen und Endlichen angelangt. Noch weiter ging Euzoius und eine unter seinem Präsidium gehaltene Synode, die geradezu erklärte: ὅτι κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί, und als ob das noch nicht stark genug wäre, hinzusetzte: οὐ μόνον κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν βούλησιν [1]).

Wir haben hier ein abschreckendes Beispiel jenes dürren Rationalismus, der sich rein auf dem Gebiete des Formalismus bewegt und mit blos dialektischen Operationen wähnt, das Wesen göttlicher Dinge ausmessen zu können. Es gibt nichts Ermüdenderes, als dieses sophistische Spiel, das sich unaufhörlich um seine Voraussetzungen dreht. Den Nicänern konnte es nicht schwer fallen, die Anomöer zu widerlegen. Nach dem Vorgang des Athanasius traten ihnen Basilius, die Gregore u. A. entgegen, aber sie ließen sich verleiten, den Gegnern auf dasselbe abstrakte Gebiet zu folgen, weshalb auch ihre Apologien sich zumeist recht dürr anfühlen, was insbesondere von der des Basilius contr. Eunom. gilt. Nur die anbetende Ehrfurcht vor der Gottheit des Sohnes, die man durchfühlt, gibt ihnen einen wärmeren Ton. Sie zeigen Schritt vor Schritt die Consequenzen „dieser gottlosen Lehre", ihren Widerspruch gegen die

1) Vgl. über diese ganze Richtung: Meier, Lehre von der Trinit Bd 1, S. 176 ff. und Baur 1, 362 ff.

Schrift und gegen den Glauben der Kirche, den sie ihnen entgegen-setzen, auf.

Die Majorität jener Kirchenlehrer aber, die bisher zwischen den Arianern und Nicänern unentschieden in der Mitte standen, mußte daran — und dies war der Hauptgewinn — zur Einsicht in den eigentlichen Sachverhalt gelangen. Zwar ließen sie sich von der Befürchtung, daß die Homousie zum Sabellianismus führe, ungeachtet der bestimmtesten Erklärungen der Nicäner auch jetzt noch nicht zurückbringen, aber sie sahen, daß der Arianismus zur völligen Negation der wahren Gottheit Christi führe, und dahin wollten auch sie nicht folgen. Mit Abscheu kehrten sie sich von diesem Äußersten ab.

d) So spaltete sich denn, was vorher zusammengestanden hatte, in zwei oder vielmehr in drei Fraktionen: die strengen Arianer (Anomöer) und die alten Eusebianer, die sich jetzt selbst wieder in zwei Parteien teilten, von denen die eine, dem Arianismus näher stehend, ihre Ansicht über das Verhältnis des Sohnes zum Vater unter dem vagen Ausdruck „Ähnlichkeit" zusammenfaßte, welche sie überdies auf den Willen und die Wirksamkeit beschränkte (die Homöer), die andere dem Nicänum sich zuneigte (Homöusianer). Alle drei rangen mit einander um die Oberhand.

Zunächst gelang es den Arianern, die damals in der Gunst des Hofes standen, in Verbindung mit den Homöern unter den Bischöfen Ursacius und Valens auf der zweiten sirmischen Synode (357), den merkwürdigen Beschluß durchzusetzen, „daß man hinfort weder von *οὐσία* noch von *γέννησις*, weder von *ὁμοούσιος* noch von *ὁμοιούσιος* reden dürfe, weil das nicht schriftgemäß sei, dagegen solle man sich einfach daran halten, daß der Vater größer sei als der Sohn an Ehre, Würde, Herrlichkeit, schon dem Namen nach, wie dieser selbst bezeuge: qui me misit, maior me est"[1]). Allein sofort erhob sich ein Teil der orientalischen Bischöfe unter Anführung des Basilius

1) Wie stark diese Synode die absolute Priorität des Vaters über den Sohn betonte, zeigt sogleich der Anfang ihrer Bekenntnisformel: Unum constat Deum esse omnipotentem et Patrem . . et unicum Filium eius Ies. Christum, dominum, salvatorum nostrum, ex ipso ante saecula genitum; duos autem Deos nec posse nec debere praedicari, quia ipse Dominus dixit: ibo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum. Ideo omnium Deus unus est etc. . . . nach dem lat. Original des Hilarius de synod. (11), griech. bei Athan. de synod. § 28 (Hahn, Bibl. d. Symb. 119).

v. Ancyra und des Georgius von Laodicea zum entschiedenen Widerspruch gegen diese „arianische Gottlosigkeit“ und sprach auf einer Synode zu Ancyra (358) die Wesensähnlichkeit als gemeinsames Bekenntnis aus. Das ausführliche Synodalschreiben bei Epiph. h. 73 entfernt sorgfältig jede Gleichstellung des Sohnes mit dem Geschöpflichen, behauptet eine Zeugung desselben im eigentlichen Sinn und zwar vor aller Zeit, vor allem auch nur denkbaren Anfang, er sei *κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός*, und erklärt wiederholt die *ὁμοιότης κατ' οὐσίαν* (*ὅμοιος τῷ πατρὶ καὶ κατ' οὐσίαν*) für die einzig richtige Bezeichnung, ja für das Hauptstück im christlichen Glauben, mit ausdrücklicher Verwerfung ihrer Beschränkung auf die Wirksamkeit. Am Schluß stellt sie der sirmischen Formel zwölf scharfe Anathematismen entgegen, lehnt jedoch die „Homousie oder Tautousie“ ausdrücklich ab, weil sie den Unterschied zwischen Vater und Sohn aufhebe[1]). Diese Anathematismen bestätigte sodann die dritte sirmische Synode (358), welche die Formel der zweiten verwarf, aber den Lehrbegriff dadurch wieder abschwächte, daß sie an die Stelle der Wesensähnlichkeit eine „durchgängige Ähnlichkeit“ setzte — *ὅμοιον λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα*, was freilich Basilius mit der Erklärung unterzeichnete: er beziehe die Ähnlichkeit „in Allem“ auch auf das Wesen des Sohnes selbst[2]).

Man nennt diese zwischen den Nicänern, Anomöern und Homöern schwankende Mittelpartei mit Recht die Semiarianer. Ihr Lehrbegriff war im Wesentlichen der, welcher in den antiochenischen Formeln vorliegt; er war noch unbestimmt und unsicher. Namhafte und zahlreiche Kirchenlehrer (z. B. Cyrill v. Jerusalem) zählten zu ihnen. Sie schienen in der That die Oberhand zu gewinnen. Allein schon in den folgenden Jahren erzwangen die Homöer, von der kaiserlichen Politik unterstützt, eine ostensible Zustimmung der ganzen Kirche (die Synoden zu Ariminum und Seleucia). Wie früher die Nicäner, so unterlagen nunmehr die Semiarianer.

---

1) Das Synodalschreiben bei Epiph. h. 73, 2—11. Die Anathematismen s. bei Hahn S. 121 ff.; lateinisch finden sie sich zum Teil bei Hilarius de synod. p. 6: similitudo filii secundum essentiam . . . principalissimum fidei nostrae . . quod qui negat fraudat semetipsum cognatione vitae perpetuae, quae est in patre et filio.

2) S. die ausführl. Darst. in Fuchs: Biblioth. d. Kirchenversammlungen, Th. 2, S. 177—231.

Aber gerade diese Niederlage drängte sie aus ihrer bisherigen Halbheit heraus. Die beiden andern Parteien hielten ihnen ihre Inconsequenz entgegen. Mit den arianisirenden Homöern konnten sie von ihrem eigenen Standpunkt aus nicht fertig werden, weil sie noch immer den Sohn dem Vater subordinierten, und die Nicäner wiesen ihnen nach, daß die Behauptung der Wesensähnlichkeit, konsequent verfolgt, entweder rückwärts zum Arianismus, oder vorwärts zum Bekenntnis der Homousie dränge. Dahin ging überhaupt immer entschiedener die kirchliche Strömung, besonders seit Julian die sämtlichen Bekenntnisse freigab. In dem Maße als die diplomatischen Compromisse und Unionsversuche scheiterten, zeigte es sich, daß der Glaube an die wahre Gottheit Christi im Herzen der Kirche lebte[1]). Die bedeutendsten Theologen, insbesondere die drei großen Kappadocier Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und sein Bruder Gregor von Nyssa traten mit dem Gewicht ihres Ansehens und ihrer wissenschaftlichen Bildung dafür ein. Dazu kam der thörichte Verfolgungseifer des Valens, welcher Nicäner und Semiarianer mit gleicher Heftigkeit bekämpfte — und so sehen wir denn diese große Partei sich den Bekennern des Nicänum zuwenden, deren geschlossene Einheit und feste Haltung ihnen imponirte, während ihre entgegenkommende Bereitwilligkeit ihnen den Anschluß erleichterte[2]). Er erfolgte schon im J. 362 auf der Synode zu Alexandria. Daraufhin zogen sich die Homöer ins arianische Lager

---

1) Ein lebensvolles Bild davon bietet die Altercatio Heracliani laici cum Germinio episc. Sirm. bei Caspari, Kirch. Anecdota S. 131 ff.

2) Athanasius de synod. 41 sagt von ihnen: „Sie, die die Nicänischen Festsetzungen annehmen und nur hinsichtlich des Homousios noch Bedenken haben, betrachten wir nicht als Feinde: mit ihnen streiten wir als mit Brüdern, die mit uns denselben Gedanken haben und nur hinsichtlich des Ausdrucks von uns abweichen. Denn wenn sie bekennen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters und nicht aus einer andern Hypostase sei, nicht ein *κτίσμα*, sondern ein ächtes natürliches *γέννημα*, und daß er ewiger Weise mit dem Vater sei als Logos und Weisheit, so sind sie nahe daran, auch den Ausdruck *ὁμοούσιος* anzunehmen. Von solcher Art ist Basilius v. Ancyra. Denn ihre „Wesensähnlichkeit" drückt noch nicht ganz dasselbe aus wie das „aus dem Wesen", wodurch, wie sie selber sagen, die volle Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet wird . . Da sie aber beides, sowol *ἐκ τῆς οὐσίας* als *ὁμοιούσιος* brauchen, was drücken sie damit anders aus, als daß er *ὁμοούσιος* sei?" Vgl. a. Hilarius de synodis.

zurück, und gab es von da ab wieder nur zwei Parteien, die arianische und die nicänische.

Übrigens war auch dieser Übergang nicht ohne positiven Gewinn für das Dogma; denn es wurden im Verlauf desselben neben der Einheit auch die Momente des Unterschiedes schärfer als bisher ausgebildet Hatte man bis dahin auf nicänischer Seite die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* als gleichbedeutend gebraucht, was viele Verwirrungen veranlaßte, so setzte man jetzt den ersteren fest zur Bezeichnung des dem Vater und Sohn Gemeinsamen, und sonderte den letzteren aus zur Bezeichnung der persönlichen Eigentümlichkeit (*ἰδιότης*) [1]. Während früher die Begriffe Schöpfung und Zeugung noch ineinander verschwammen, bestimmte man jetzt die erstere als creatio ex nihilo, die letztere als Wesensmitteilung und fixierte so den Unterschied des Sohnes von der Kreatur noch genauer. Sodann entwickelte man sorgfältig das Verhältnis des Wesens zur Person, der Personen zu einander und der Origination zwischen ihnen, dergestalt, daß man die auch jetzt noch vorhandenen Reste der alten Subordination mehr und mehr beseitigte. Ganz gelang dies allerdings noch nicht. Denn immer koncentrierte sich der Gottesbegriff noch im Vater. Auf ihn bezog man das *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν;* er ist auch nach Athanasius die Monas, die *μία ἀρχή* und *πηγή* der Gottheit auch des Sohnes (und des heiligen Geistes), beide urständen aus ihm und sind ihm insofern doch subordiniert. So zu lehren forderte der geschichtliche Zug der dogmatischen Entwicklung. Doch strebte schon Athanasius selbst darüber hinaus. Besonders in seinen späteren Schriften sehen wir ihn bemüht, Sohn und Geist in die Einheit des allgemeinen Gottesbegriffs hereinzunehmen [2]). Basilius und Gregor von Nazianz konstatieren, daß sich die Ausdrücke „ungezeugt und gezeugt“ nicht auf das Wesen, sondern auf die Daseinsweise beziehen [3]), und daß diese

---

1) Athanas. Opp. T. 1, 617 (ad Antioch.), am schärfsten Gregor v. Nyssa und Basilius ep. 125.

2) S. oben S. 228 und Ep. ad Serap. III, 6: *ὁ γὰρ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα οἶδεν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἐκτὸς τοῦ υἱοῦ. καὶ διὰ τοῦτο πιστεύει καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. ἐπειδὴ καὶ μία τῆς τριάδος ἡ θεότης ἐξ ἑνὸς τοῦ πατρὸς γινωσκομένη.* Ebd. I, 28: Vater, Sohn und Geist — *ἓν τὰ τρία θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.*

3) *τὸ ἀγέννητον ὑπάρξεώς τινος, καὶ οὐκ οὐσίας.*

eigentümlichen Daseinsweisen (*τρόποι ὑπάρξεως, ἑτέρως ἔχειν, ἰδιότητες*) sich so wenig ausschließen, daß sie vielmehr einander fordern, ja Gregor v. Nyssa sucht selbst den Zahlenunterschied daraus zu entfernen (quod non sint tres Dei). Indessen konnte diese höhere Stufe doch erst dann erreicht werden, wenn zuvor noch ein weiteres Moment des Dogma, das bisher nur wie im Hintergrund stand, durchgebildet ward. Dies führt uns zum folgenden Stadium.

Fünftes Stadium.

Der heilige Geist und dessen Verhältnis zu Vater und Sohn.

Zweite ökumenische Synode, 381.

Daran mußte sich das Nicänische Dogma erproben. Dasein und Wirksamkeit des heiligen Geistes war von Anfang an Inhalt des christlichen Gemeinglaubens. Sowohl die Taufformel als die christliche Erfahrung zeugen von ihm. Das Symbolum apostolicum erwähnt den heiligen Geist neben Vater und Sohn; in der erweiternden Wiedergabe desselben bei Irenäus heißt es: *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις*; bei Tertullian: Filius . . qui exinde misit secundum promissionem suam a Patre Spirit. s. paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et fil. et spir. s.

Sämtliche apostolische Väter nennen ihn häufig mit Vater und Sohn zusammen, ohne sich näher auf ihn einzulassen (über Hermas s. o. S. 168). Auch die Apologeten reden vom heiligen Geiste nur wie gelegentlich oder wie anhangsweise bei der Lehre vom Logos. Sie unterscheiden ihn zwar in der Regel von Vater und Sohn und bezeichnen ihn als den dritten Gegenstand der göttlichen Verehrung (s. d. folg. Stadium), sie stellen häufig den „Logos und die Weisheit", als wodurch Gott Alles schaffe und verwalte, nebeneinander [1]), identificieren aber auch wieder ganz unbefangen den Logos mit dem Geiste oder mit der Weisheit Gottes. Wenn Justin in die Aufzählung der Drei zwischen dem Sohn und dem Pneuma die Chöre der Engel einschiebt, so folgt daraus

1) Z. B. Theoph. ad Autol. I, 7. II, 10. 15. 18.

noch keineswegs, daß er ihn in die Kategorie der geschöpflichen Geister gesetzt habe [1]). Aber ein selbständiges Gebiet der Wirksamkeit gegenüber dem Logos vermag er ihm nicht zuzuweisen, vielmehr gilt ihm Wiedergeburt und Bekehrung als ein Werk des Logos (Ap. I, 32). Tatian (c. 13) bezeichnet das die Seele Erleuchtende bald als Logos bald als Geist, und Theophilus sagt von dem Logos, daß er als Geist Gottes, als Weisheit und Kraft des Höchsten herabgekommen sei und durch sie geredet habe (ad Aut. II, 10). Während er sie einerseits unterscheidet (v. S. A.), fließen sie ihm doch auch wieder in einander [2]). Neben dem ersteren will sich kein rechter Raum für den letztern finden. Nur soviel ist sicher, daß diesen Vätern der heilige Geist noch eine Stufe entfernter von Gott steht als der Logos. Schärfer stellt Athenagoras Sohn oder Logos und Geist neben einander, und nennt den Geist eine *ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*, die gleich dem Sonnenstrahl von ihm ausgeht und wieder in ihn zurückfließt [3]). Irenäus spricht auch hier den Glauben der Kirche am einfachsten aus: adest ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia fecit (IV. 20, 1); er bezeichnet die Ausgießung desselben als Mitteilung der Gottheit und deutet seinen Unterschied vom Sohn wenigstens leise, seinen Unterschied von allem Geschaffenen aufs Bestimmteste an [4]); einmal nennt er ihn die abbildliche Darstellung des Sohnes [5]).

Im Gegensatz zu dem Monarchianismus, der mit der Persönlichkeit des Sohnes auch die des heiligen Geistes leugnete, heben

1) Apol. I, 6. dial. 116, wozu Kahnis: die Lehre vom heiligen Geist S. 241 f. Semisch II S. 323 ff., v. Engelhardt S. 145.

2) Diese Unbestimmtheit wird noch dadurch verstärkt, daß diese VV. häufig *πνεῦμα* in dem allgemeinen Sinne: göttliche Wesenheit, essentia spiritualis brauchen. S. den Nachweis bei Otto zu Athenagoras leg. 10, p. 46, Anmkg. Vgl. Tat. 7, Theoph. II, 10.

3) Leg. 10: *ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.* c. 24: *ἑνούμενα μὲν (φαμὲν) κατὰ δύναμιν τὸν πατέρα τὸν υἱὸν κ. πνεῦμα ἅγιον, ὅτι νοῦς λόγος σοφία ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, κ. ἀπόῤῥοια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα.*

4) S. oben S. 178 und adv. haer. I. 22, 1: Deus et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans.

5) IV. 7, 4: ministrat ei (Deo) ad omnia progenies et figuratio sua i. e. Filius et Spir. sanct., Verbum et Sapientia, wo es statt **sua** wahrscheinlich **eius** heißen sollte. Stieren.

die abendländischen Väter des dritten Jahrhunderts, namentlich Tertullian, den hypostatischen Unterschied des Geistes vom Vater entschieden hervor (alium esse patrem et filium et alium spiritum sanctum), ordnen ihn aber dem Sohne in demselben Maße unter, wie diesen dem Vater, während er dem alexandrinischen Clemens die vom Vater ausgehende Kraft ist, das Prinzip des ewigen Lebens, ganz so wie auch der Logos selbst [1]). Zur Zeit des Origenes hatte sich das kirchliche Bewußtsein darüber so weit ausgebildet, daß es dem Vater und dem Sohne auch den heiligen Geist gleichstellte an Ehre und Würde (honore ac dignitate Patri et Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum, reg. fid.); aber, setzt Origenes hinzu: „ob er geworden, oder ungeworden, oder ob er auch für den Sohn Gottes zu halten sei oder nicht", das sei nicht deutlich bestimmt [2]). Seine eigene Vorstellung vom heiligen Geist ist nur ein Anhang zu seiner Theorie vom Sohne (s. oben S. 206). Im Commentar zu Johannes II, 6 berichtet er, es gebe eine dreifache Meinung über den heiligen Geist: nach der einen ist er ungeschaffen (ungeworden, *ἀγέννητος*), nach der andern ist er ein durch den Logos hervorgebrachtes Wesen, nach der dritten hat er kein eigenes, vom Vater und Sohn verschiedenes Wesen, sondern sei etwa mit dem Vater eins. Er selbst erklärt sich dann dahin: „Wir, die wir überzeugt sind, daß Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind und daß außer dem Vater keine ungezeugt sei, halten es für das Richtige, daß, da Alles durch den Logos geworden ist, der heilige Geist weitaus vorzuziehen sei und vorgehe Allem, was der Vater durch den Sohn geschaffen hat [3]). Er habe nicht nur das Dasein, sondern auch die Eigenschaften, die ihm zukommen (Weisheit, Gerechtigkeit), durch Vermittlung des Sohnes, . . „und sei deshalb geringer als der, von dem er seinen Ursprung hat". Ob Origenes den heiligen Geist ein Geschöpf (*κτίσμα*) genannt habe, läßt sich kaum

1) Paed. II, p. 178: *ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος*, Kahnis 328.

2) de Princ. praef. nach Rufin: utrum natus an innatus vel filius etiam Dei habendus sit necne, hoc iam non manifeste discernitur. Hieronymus übersetzt: utrum factus sit an infectus. Orig. selbst schrieb wahrscheinlich: *γεννητὸς ἢ ἀγέννητος*.

3) Statt *τάξει πάντων* wird zu lesen sein: *τάξει πρῶτον*.

bezweifeln[1]), aber der Ausdruck ist dann nur in demselben höhern Sinn zu nehmen wie beim Sohn. Es ist derselbe Prozeß der immanenten Selbstentfaltung des Göttlichen, welcher durch den Sohn hindurch im Geiste sich vollendet, weshalb auch er dem Reiche der Unwandelbarkeit und Ewigkeit angehört[2]). Was seine Hypostase charakterisiert, ist die absolute Heiligkeit, die er nicht wie die Übrigen von Außen und Oben her empfangen hat, sondern die sein eigenstes Wesen ist, so anfangslos wie er selbst: natura spiritus s. substantialiter sancta est.[3]). Über Origenes hinaus gehen die Aussagen in dem Gregorius Thaum. zugeschriebenen Bekenntnis, ohne jedoch der Herkunft von einem direkten Schüler des Origenes zu widersprechen[4]).

Die schwankende Stellung des heiligen Geistes, die uns bei diesen Vätern begegnet, hängt damit zusammen, daß ihre ganze Construction des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses nur für den Logos angelegt war. Daher schreiben sie häufig beiden ganz dieselben Funktionen zu, bezeichnen beide gleicherweise als Prinzip alles Lichtes und Lebens in der Menschheit, den Logos voran, den Geist nebenbei. Und wenn auch die Apologeten letzteren hin und wieder als die den Kosmos durchwaltende, erhaltende Lebens- und Gotteskraft betrachten, so löst sich ihnen doch auch diese Unterscheidung immer wieder auf[5]). Was sie ihm Eigentümliches vorbehalten, ist nur die Inspiration der Propheten, das Wort im weiteren

---

1) Trotzdem, daß es Rufin in seiner Übersetzung des π. ἀρχ. leugnet l. c. 3, 3. Epiph. h. 64, Hieronymus, Justinian ad Men. und Photius bezeugen es zu bestimmt.

2) de Pr. I. 3, 4. IV, 28. anaceph. Zu Joh. 6, 17 und Matth. 15, 31 zählt Orig. den Geist zur προσκυνητὴ und ἀρχικὴ τριάς.

3) a. a. O. I. 3, 8. Hom. in Num. XI. 310: spiritus sanctus ut non sit sanctificatus, non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio.

4) Vgl. Caspari, Alte und neue Quellen S. 46 ff.: *Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαξιν ἔχον κ. δι' αὐτοῦ πεφηνὸς (δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις), εἰκὰν τοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων κ. ἐν πᾶσι, κ. θεος ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων.*

5) Theoph. ad Aut. I, 7. II, 13. Justin dial. 6. Athenag. c. 6 7. Tatian 4. 12. Iren. V. 12, 2. Überdies meinen diese St. zum Teil nicht den heil. Geist, sondern den göttlichen Geist überhaupt. S. Kahnis 245. 248. 294.

Sinne genommen[1]). Nur Irenäus und Origenes gehen tiefer. Nach ersterem ist der Logos auf dem allgemeinen kosmischen Gebiete das schöpferische, der Geist das organisierende Prinzip[2]), auf dem gemeinmenschlichen Gebiete der Logos das Alles überwaltende, der Geist das innewirkende Prinzip, das Prinzip, der persönlich-ethischen Gottesgemeinschaft, zu der die Menschheit von vorn herein bestimmt war (V, 6, 1). Auf dem Offenbarungsgebiet ist er das Prinzip der Prophetie im alten und neuen Testament (IV, 33—36); das Einheitsband zwischen dem Sohne und der (assumierten) Menschheit (III, 9, 3, die Salbung); speziell, als der von Christo ausgehende ist er das Prinzip der Erleuchtung, Reinigung, Heiligung, Wiedergeburt der von Christo Erlösten. Wie Christus die objective, so schafft der heilige Geist die subjective Heilsvermittlung, den neuen geistlichen Menschen, und schließlich auch die Verklärung des Leibes[3]). Es ist dies eine höhere Gnade als die im alten Testament waltende und eine neue Weise seiner Thätigkeit: nove quidem, sed idem spiritus requiescens super eum (Christum), um sich von ihm aus auf die Seinigen zu ergießen[4]). Die Stätte dieser seiner Wirksamkeit ist die Kirche[5]). Daß Origenes den Umfang seiner Wirksamkeit, im Unterschied von der des Vaters und Sohnes, auf die „Heiligen" beschränkt, haben wir bereits gesehen (S. 131). Näher verhält es sich damit so, daß der heilige Geist durch sein vorbereitendes, erleuchtendes und reinigendes Innewirken den kreatürlichen Geist zum Sohne und vom Sohn zum Vater, von dem er ausgeht, zurückführe.

---

1) So die regula fidei und alle Apolog.: πνεῦμα προφητικόν. Allerdings redete namentlich Justin Ap. I, 33. 36. II, 10 auch wieder von dem Logos als dem Urheber der prophetischen Inspiration, aber er thut es in dem Sinn, daß er als Mittler aller Offenbarungen Gottes durch den Geist die Propheten erleuchtet (v. Engelhardt S. 144).

2) adv. haer. IV. 20. 2: (Deus) omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit. I. 22, 1; so auch Athenag. c. 6.

3) A. a. O. V. 9, 1—3. 11. V. 12, 2. 4. V. 8, 1.

4) Vgl. IV. 11, 2. 4 mit III. 17, 1—3: Der heil. Geist, auf Christum herabkommend und ruhend und von ihm auf die Menschen ergossen, voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi, der belebende Thau, der fruchtbringende Regen aufs dürre Erdreich.

5) III. 24, 1: hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus (Spir. s.) . . ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur . . ubi ecclesia ibi spiritus Dei est.

Auf jeder dieser Stufen wirkt er mit dem Vater und Sohn zusammen. Auf der ersten und zweiten findet noch Streben und relativer Mangel statt, auf der letzten tritt die Ruhe und Vollendung ein. Das von Gott dem Vater gewollte natürliche, vom Sohn gesetzte vernünftige Sein wird auf diesem Wege in das wahre, reine heilige Sein und damit in die völlige Angemessenheit und Gleichheit des göttlichen verklärt[1]).

Dies sind tiefere Lichtblicke, doch nur sporadische. Im Ganzen angesehen liegt der heilige Geist noch außerhalb des Bereichs der dogmenbildenden Reflexion[2]). Das Symb. Nic. bekennt ihn am Schlusse ohne weiteren Zusatz. Selbst daß ihn Arius ein Geschöpf nannte, gab anfangs noch keinen besondern Anstoß. So ausschließlich war bis dahin das dogmatische Interesse auf den Sohn gerichtet.

Erst um die Mitte des vierten Jahrhunderts wandte es sich dem *πνεῦμα ἅγιον* zu[3]) — und selbst da noch sehr allmählich, so nahe es auch das Homousios zu legen schien. Selbst die orthodoxen Kirchenlehrer scheuen gewissermaßen diesen Schritt. Hilarius hält es am geratensten, bei der einfachen Schriftlehre stehen zu bleiben, welche den heiligen Geist nicht ausdrücklich Gott nenne, Basilius und Gregor von Nazianz glaubten wenigstens vor der Hand sich noch zurückhaltend ausdrücken und eine gewisse Weite der Ansicht gestatten zu sollen, weil die Schrift die Gottheit des heiligen Geistes nicht so klar bezeuge wie die des Sohnes, — die pastorale Klugheit empfehle dieses Verfahren, denn die große Menge sei dafür noch nicht reif[4]), ja der letztere sagt Or. XXXI., 5: „Einige von den Unsern halten den heiligen Geist für eine (blose) Wirkung, Andere

1) de Princ. 1, 3, 8: Die sanctificatio spiritus sancti bewirkt, daß der durch ihn Geheiligte tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc quod accepit a Deo ut esset, tale sit, quale Deo dignum est . . tam dignum id quod est, quam est ille, qui id esse fecit.

2) Mit dem Unvermögen, dem hl. Geist neben dem Logos eine selbständige Stellung und Wirkungssphäre zuzuweisen, vereint sich hierfür die Neigung weiter Kreise, durch Gipfelung der Gottheit in Einem göttlichen Wesen die Monarchie schon gewahrt zu sehen, vgl. Euseb. eccl. theol. p. 109.

3) Basil. ep. 125 nach Erwähnung des Nicänums: *ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθεὶς, διὰ τὸ μηδέπω τότε κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα.*

4) Greg. v. Naz. Orat. XLI, 6.

für ein Geschöpf, Andere für Gott, wieder Andere wollen sich weder für das eine noch für das andere entscheiden, wie sie sagen aus Ehrfurcht gegen die Schrift, daher ehren sie weder den heiligen Geist, noch schätzen sie ihn gering, indem sie sich in einer gewissen unseligen Mitte halten".

Indessen drängte die Konsequenz des nicänischen Lehrbegriffs doch unaufhaltsam vorwärts; die Homousie des Sohnes forderte mit Notwendigkeit auch die des Geistes, und die Gegensätze nötigten auch hier, auf nähere Bestimmungen einzugehen. Nicht nur die Anomöer trugen nämlich ihre Lehre vom Sohn auch auf den heiligen Geist über, auch die Semiarianer, welche bereits die Wesensähnlichkeit des Sohnes bekannten und ihn der Reihe der Geschöpfe entnahmen, schlossen doch den heiligen Geist von dieser Würde aus und ordneten ihn dem Wesen nach dem Sohne unter. „Sie sprachen ihm zwar die Kraft der Heiligung zu, aber die Gottheit und die Schöpferkraft ab" (Gregor von Nazianz), ja einige von ihnen gingen so weit, zu behaupten, „nicht allein daß er ein Geschöpf sei, sondern auch, daß er zu den dienenden Geistern gehöre und nur graduell von den Engeln sich unterscheide"[1]). Solche Äußerungen zeigen, in welchen Halbheiten der Semiarianismus noch befangen war. Eben dies ist es, was Athanasius, der auch hier wieder voranging, diesen „Pneumatomachen", wie man sie nannte, entgegenhielt[2]). Er kann sich nicht genug über ihren innern Widerspruch wundern: Scheinbar seien sie Antiarianer, in der That Gegner des orthodoxen Glaubens. Denn wie die Arianer, wenn sie den Sohn Gottes leugnen, notwendig auch den Vater leugnen, so müssen auch diese, indem sie unwürdig vom heiligen Geiste reden, auch die Würde des Sohnes beeinträchtigten. „So teilen sie sich in die Negation der Wahrheit und sprechen die gleiche Lästerung gegen die heilige Trias aus, indem die einen wider den Logos, die andern wider den heiligen Geist reden"[3]). Hat die semiarianische Homousie keinen Raum für die Gottheit des heiligen Geistes, so gebe sie auch

---

1) Athanasius ad Serap. I, 1. Es sind dieß die semiarianischen Anhänger der Richtung des Basilius v. Anc. und des Georgius v. Laod. Sie beriefen sich auf Amos 4, 13.

2) Er selbst nennt sie Tropiker.

3) a. a. O. I, 1. 10: *κατ᾽ ἀμφότερα μέρη διείλοντο τὴν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀντίστασιν* etc.

die des Sohnes auf; wenn anders, so mache sie Ernst mit der Homousie und trage sie auch auf den heiligen Geist über, wie es der innere Zusammenhang gebieterisch erfordert. Zu dieser Alternative drängte sie Athanasius hin [1]). Ihm schlossen sich, obwohl nicht ohne Zögern, die andern orthodoxen Kirchenlehrer an: Basilius mit seiner Schrift de spiritu sancto, Gregor von Nazianz u. A., letzterer in dem klaren Bewußtsein, daß eben jetzt die Zeit für dieses Dogma gekommen sei: „Wie nämlich das alte Testament den Vater zwar deutlich, den Sohn aber dunkler verkündigt habe, so habe das neue den Sohn geoffenbart, die Gottheit des Geistes aber nur angedeutet. Jetzt aber waltet der heilige Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht ratsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange diese noch nicht angenommen war, die des Geistes, wenn man sich diesen kühnern Ausdruck erlauben darf, noch dazu aufzubürden". Daran habe man einen Fingerzeig für das dogmatische Verfahren [2]).

In der näheren Ausführung nahm Athanasius seinen Standort in der Trinität, die ihm bereits feststand. Von da aus argumentiert er so: „Die heilige Trias leide durchaus nicht, daß man etwas Fremdartiges einmische, daß man sie aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengesetzt denke, sondern sie müsse in allen ihren Gliedern als gleichartig und wesenseins gedacht werden, sonst komme man nicht über den Arianismus hinaus oder bleibe bei einer Dyas stehen. Und umgewandt, da Eine heilige Trias ist, so kann ihr der Geist so wenig fehlen, als der Vater und der Sohn, und muß, was von dem Ganzen gilt, auch vom heiligen Geiste gelten, nämlich daß er gleich ewig, gleich schöpferisch mit Vater und Sohn ist. Er kann also nicht zu den Geschöpfen gehören. Wäre der Geist ein Geschöpf, so könnte er nicht mit der Trias verbunden sein; denn die ganze Trias ist der Eine Gott (*ὅλη γὰρ τριὰς εἷς θεός ἐστι*), und schon dies genügt für unsere Erkenntnis, daß der heilige Geist kein Geschöpf sein kann, weil die Trias untrennbar sich selbst gleich ist und daher nichts Fremdartiges in sich begreifen kann". — Unser Glaube

1) ad Serap. I, 21. 9. 29. III. 1,

2) Orat. XXXI; es ist dieß eine der wenigen Stellen, in denen sich eine wirkliche Einsicht in den Entwicklungsgang der Dogmenbildung ausspricht, der Gedanke einer fortschreitenden Stufenfolge; *τελείωσις διὰ τῶν προσθηκῶν*.

an den Einen Gott, „der über Allem und durch Alles und in Allem ist", schließt den heiligen Geist mit ein. Wäre derselbe ein Geschöpf, so faßte der Glaube zwei unvereinbare Momente in sich; er hörte auf, Einer zu sein [1]). Ähnlicher Weise argumentierte auch Basilius aus der Verbindung, in welche der christliche Glaube den heiligen Geist zu dem Vater und Sohne setzt, um aus dieser Verbindung den Schluß zu ziehen, daß dem heiligen Geiste dieselbe absolute Würde und Natur zukommen müsse, wie dem Vater und dem Sohne [2]).

Die Kirchenlehrer berufen sich dafür auf die Schriftstellen Apg. 5, 3. 1 Kor. 2, 10. 11. 3, 16. 12, 14. 2 Kor. 3, 14—16, 1 Joh. 4, 13, auf Genes. 1, 2, insbesondere auf die Taufformel; ferner auf die Prädikate, die dem heiligen Geist in der Schrift gegeben werden, die Unveränderlichkeit, Allenthalbenheit, insbesondere auf die Heiligkeit desselben, als eines absoluten, alles Andere vollendenden und in sich selbst vollendeten Prinzips [3]). Weil aber die Schriftzeugnisse nicht völlig ausreichend schienen, so argumentierte man auch hier aus den erfahrungsmäßigen Wirkungen des heiligen Geistes und zwar so, daß man teils aus der Art dieser Wirkungen auf seine Gottheit, teils aus der unzertrennlichen Einheit derselben mit denen des Vaters und Sohnes auf die Wesenseinheit des Geistes mit Vater und Sohn schloß.

Was das Erste betrifft, so führt Athanasius aus: „Der heilige Geist ist das Prinzip der Heiligung; was aber nicht wieder durch Anderes geheiligt wird noch an der Heiligung participiert, sondern selbst die Quelle der Heiligung für Alle ist, wie könnte das denjenigen Wesen gleichartig sein, die durch dasselbe geheiligt werden? Der heilige Geist macht lebendig, er vermittelt den Geschöpfen das absolute Leben, wie könnte also der, welcher nicht am Leben Teil bekommt, sondern es selbständig mitteilt, wie könnte der in die Kategorie der Kreaturen gehören, welche durch ihn das Leben empfangen? Der heilige Geist ist das Siegel und die Salbung, in ihm werden wir Gottes teilhaft; wäre er ein Geschöpf, so könnten wir nicht in ihm Gemeinschaft mit Gott erlangen, son-

1) ad Serap. I, 2. 17. 20. 29. 30 vgl. III, 6. 7.

2) Epist. 189, 1. Baur S. 503.

3) Athan. ad Ser. I, 26. 27. III, 4. Greg. v. Naz. insbes. Basil. de sp. s. c. 9, Greg. v. Nyssa ad Eust. Opp. III, p. 9. 10, ed. Morelli. Auch hier ist der Schriftbeweis nicht die Stärke der VV.

dern wir blieben, weil mit einem geschaffenen Wesen verbunden, der göttlichen Natur fremd, außer aller Gemeinschaft mit ihr. Nun wir aber durch ihn thatsächlich Gottes und Christi teilhaftig werden, da er das Band unserer Gemeinschaft mit Gott ist, muß er selbst göttlichen Wesens, selbst Gott sein; *εἰ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν*". Ähnlich Basilius: Befreiung aus der Knechtschaft, Errettung aus dem Tode, neues Leben, Gotteskindschaft wirkt der heilige Geist; kein einziges Gut, keine Gabe, nicht einmal das einfache Wort des Bekenntnisses Christi kommt ohne ihn an die Menschen; er ist seiner Natur nach gut, gleich dem Vater und dem Sohne, alles kreatürlich Gute durch Teilnahme an ihm, — wie könnte er also in die Kategorie des Geschöpflichen gehören? Die *ἁγιότης*, die er andern mitteilt, ist sein eigenstes Wesen die *ἀγαθότης* seine Natur: so ist er Gott[1]).

Noch häufiger heben die Väter den andern Punkt, die Gleichheit der Wirkungen, hervor; quorum una operatio eorum et una essentia. „Nun heilige, erleuchte tröste aber zugleich Vater, Sohn und Geist . . . und so werde auch alles Übrige in denen, die dessen würdig sind, gewirkt vom Vater, Sohn und heiligen Geist, alle Gnade und Kraft, die Führung auf dem rechten Weg, das Leben, der Trost, die Verwandlung zur Unsterblichkeit, die Versetzung in die Freiheit und jedes andere Gute, auch die Regierung über uns, sowohl in der intellectuellen als in der sinnlichen Schöpfung sei nicht ausgenommen von der Macht und Wirksamkeit des heiligen Geistes, indem jeder nach seiner Würdigkeit von ihm empfange. Diese Gleichheit der Wirkungen zeige deutlich das Identische der Natur, so daß, wenn der Name der Gottheit die Natur bezeichne, in Wahrheit auch dem heiligen Geiste dieser Name zukomme, und wie Eine Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes sei, so auch Eine Gottheit sei" [2]). Denselben Gedanken spricht Athanasius aus dem christlichen

---

1) Athan. ad Serap. I, 23. 24. III, 3. Basil. de sp. s. c. 13 (29). 19 (48). 24, vgl. c. 18; dieselben Argumente, nur kürzer, bei Gregor v. Naz., der vorzugsweise die Ewigkeit des *πν.* und die Prädikate, die ihm die Schrift gibt, betont, Or. XXXI. Auch an die Gemeinsamkeit der Anbetung erinnert er — *διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ θεότητος*.

2) Basil. de sp. s. c. 7 nach Baur's Übersetzung; vgl. Ep. 89: *ἡ τῆς ἐνεργείας ταὐτότης δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον — τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*. Diese St. findet sich auch in den Werken des Greg. v. Nyssa, ed. Morelli III, p. 12. 13 ad Eustach., wohin sie wohl auch gehört.

Bewußtsein heraus, wenn er sagt, „daß zwar die Causalität unseres Heils eine dreifache sei, dennoch aber die Heilsgnade selbst und die Quelle desselben nur Eine. Wo der Vater genannt wird, da ist mit ihm sein Wort und im Worte der heilige Geist; denn Eine ist die vom Vater ausgehende, durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollendende Gnade". „Die nach 2. Kor. 13, 13 in der Trinität gegebene Gnade wird vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste gegeben. Denn wie sie vom Vater durch den Sohn uns zu Teil wird, so kann keine Mitteilung ihrer Gabe an uns stattfinden, außer im heiligen Geiste; indem wir seiner teilhaftig werden, haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes. Ist aber die Wirksamkeit der Trias Eine, so muß auch der Geist mit dem Vater und Sohne eins sein" [1]). Den letzten Gedanken führt Basilius noch näher aus: „Ich bezeuge einem Jeden, der den Geist verwirft, daß auch sein Glaube an Vater und Sohn, den er bekennt, eitel ist, denn jener Glaube ist selbst nicht möglich ohne Wirkung des Geistes. Wer dem Sohne nicht glaubt, glaubt an den Vater nicht; an den Sohn aber kann man nicht glauben ohne den heiligen Geist, den Vater nicht anbeten ohne den Geist der Kindschaft". de Sp. s. 11. Vgl. Athan. c. Ar. III, 24. Aus solchen praktischen Gründen beweisen die VV. wie die Trinität überhaupt, so insbesondere die Gottheit des Geistes.

In diesem Zusammenhange berufen sie sich dann auch häufig auf die Thatsache der Taufe und auf das Taufbekenntnis. Wird ein Glied aus der engverbundenen Kette der Drei, auf welche jene geschieht, herausgenommen, so ist nicht nur das Grundbekenntnis verleugnet, sondern der Segen der Taufe selbst, die Kindschaft, verloren gegangen. „Wie der, welcher blos auf den Namen des Vaters und des Sohnes ohne den Geist getauft wird, nichts empfängt, sondern leer und ungeweiht bleibt (denn die Einweihung geschieht nur in der Trias), so hat der, welcher den Sohn vom Vater trennt, oder den Geist zum Geschöpf erniedrigt, weder den Sohn noch den Vater, sondern er ist gottlos (*ἄθεος*) und ärger als ein Heide und eher alles andere, als ein Christ. Denn wie die Taufe, die auf Vater, Sohn und Geist erteilt wird, Eine ist, und wie der Glaube

1) Athan. ad Ser. I, 14: *μία γάρ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρὸς χάρις δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ πληρουμένη, καὶ μία θεότης ἐστὶ, καὶ εἷς θεός ἐστιν, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.* c. 30. 31 vgl. III, 5. 6.

an diese Dreiheit Eine ist, so ist auch die Trias selbst die Eine in sich selbst gleiche. Nimmt man den heiligen Geist heraus oder macht man ihn zur Kreatur, so hat man die Einheit der Taufe zerstört und es bleibt überhaupt nichts mehr sicher und wahr". Um die ganze Gemeinschaft des Menschen mit Gott und um alle Segenswirkungen, welche die heilige Taufe in sich schließt, um die Ertötung des alten Menschen, um die Wiedergeburt, um die Gotteskindschaft, um die Gewißheit des Heils, um die Freudigkeit des Glaubens, um die Teilnahme an den Gütern des ewigen Lebens ist es geschehen... Wer sich vom heiligen Geiste scheidet, indem er die Gottheit desselben verleugnet, begibt sich außer den Bereich des erleuchtenden Princips und fällt der geistigen Finsternis anheim[1]). — — So gehört der Geist dem Wesen der Gottheit an, er ist dem Vater und dem Sohne *ὁμοούσιον*.

Weniger betont, wenigstens weniger klar nachgewiesen, wird von diesen VV. die selbständige Persönlichkeit des heiligen Geistes, die freilich von den Gegnern nicht geleugnet wurde. Gregor von Nazianz beruft sich dafür teils auf Joh. 14, 16 (*ἄλλος παράκλητος*), teils auf die Thätigkeiten, die ihm in der Schrift zugeschrieben werden: erkennen, lehren, erleuchten, welche ein persönliches Subjekt voraussetzen, teils auf das „Ausgehen" (*τὸ ἐκπόρευτον*), wodurch er sich von dem Sohne unterscheidet[2]). Tiefer begründen auch hier Athanasius und Basilius den Unterschied aus dem Verhältnis der Wirkungen des heiligen Geistes zu denen des Vaters und Sohnes, näher daraus, „daß Alles vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste gewirkt und gegeben wird". Gerade dies, daß der Geist das von jenem ausgehende, durch diesen vermittelte Heil dem einzelnen Subjekte nahe bringt, indem er es in die innerste Tiefe seines Wesens einführt, daß er uns zum Sohn und durch den Sohn zum Vater bringt, daß er überhaupt das Werk der Erlösung vollendet, — das ist das Eigentümliche seiner Thätigkeit[3]), wodurch er sich von

1) Basil. a. a. O. c. 10. 12. 15 Homil. 27. Cyrill zu Ioh. 1, 13. T. IV. 93.

2) Or. XXXI, 4. Dagegen ist der Beweis, den er ebendas. c. 6 aus dem Dilemma: „entweder gehört der heil. Geist zu den Dingen, die ein selbstständiges Dasein haben, oder zu denen, die an andern geschaut werden" (*οὐσία* und *συμβεβηκός*) — zu führen sucht, sehr schwach.

3) Athan. ad Serap. I, 24. 28. 30 Basil. de sp. s. c. 16 p. 38 u. 39,

beiden unterscheidet, aber auch mit beiden sich zusammenschließt. „Über Alles ist Gott der Vater, als Prinzip und Urquell, durch Alles der Sohn, in Allem der heilige Geist. Der Geist verknüpft erst die (vernünftige) Schöpfung mit dem Logos, im heiligen Geiste verherrlicht der Logos die Schöpfung und führt die Menschen, indem er sie zu Göttern und Söhnen macht, zum Vater. In ihm gelangt die von Vater und Sohn ausgehende Bewegung zum Ziele: so ist der heilige Geist das vollendende Prinzip“; der Vater die *αἰτία προκαταρκτική*, der Sohn die *αἰτ. δημιουργική*, der Geist die *αἰτ. τελειωτική*. „Es sind also drei, aber diese drei wirken und stehen in unzertrennlicher Harmonie“[1]).

Diese ökonomische Stellung des heiligen Geistes weist auf seine immanente, trinitarische hin. Auch dafür braucht Athanasius das alte Bild: wie sich der Sohn zum Vater verhält als der Abglanz zum Licht, so der heilige Geist zum Sohne — als der lichthelle Ausglanz, als das Bild des Sohnes[2]). Und wie Vater und Sohn ohneracht der Einheit des Wesens doch zwei unterschiedene Hypostasen sind, so ist auch der beiden gleichwesentliche heilige Geist ein selbständiges Subjekt, eine Totalität für sich, in welchem sich die immanente, trinitarische Lebensbewegung abschließt. Sie schreitet nicht und kann nicht (wie die Gegner fragen) darüber hinaus schreiten, denn wie der Begriff des Vaters und des Sohnes, im absoluten Sinne gefaßt, sich nur in je Einem darstellen kann, so auch der des heiligen Geistes nur in einer geschlossenen Einheit[3]).

Ihr gegenseitiges Verhältnis aber ist, daß die eine Hypostase in und mit der andern existiert[4]), wie wir denn auch unserer-

---

wo derselbe Gedanke durch die Heilsgeschichte hindurch ausgeführt wird. Auch Gregor v. Naz. XXXIV und Gg. v. Nyssa fassen ihn als das *τελειωτικόν*.

1) Basil. a. a. O. 16 (38): *τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα κύριον, τὸν δημιουργοῦντα λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ πνεῦμα. ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

2) A. a. O. I, 19. 20. Doch wird der Vergleich nicht näher ausgeführt. Das Wie bleibt ein Geheimnis für den Glauben.

3) Athan. a. a. O. I, 16. Das fließende menschliche Verhältnis der Vater- und Sohnschaft leidet auf göttl. Verh. keine Anwendung, ebd. 20: *ἕν ἐστι καὶ οὐ πολλὰ, οὐ δὲ ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα* vgl. Basil. c. Eunom. V, p. 305.

4) Basil. a. a. O. 26 (63): *τὸ γὰρ κυρίως καὶ ἀληθῶς συνυπάρχειν ἐπὶ τῶν ἀχωρίστως ἀλλήλοις συνόντων λέγεται.*

seits in der einen immer auch die andere, im Sohn den Vater, im heiligen Geiste den Sohn u. s. w. haben. Die Besonderheit der Hypostasen thut der Monarchie keinen Eintrag; auf das Wesen hin angesehen sind sie Eins (ἕν)[1]).

Dieß sei, setzen die Kirchenlehrer hinzu, der Eine und alte Glaube der Kirche, wie er von Christo und den Aposteln verkündigt, von den Vätern überliefert worden. Namentlich Basilius legt gerade hier großes Gewicht auf die kirchliche Tradition, für die er sich auf Irenäus, Clemens R., Dionysius v. R., Origenes u. A. beruft, welche alle den heiligen Geist mit Vater und Sohn zusammen gepriesen hätten. Dieses Gesamtzeugnis der Kirche stehe dem Zeugnis der Schrift ergänzend zur Seite (29).

Unter dem Einfluß der genannten Kirchenlehrer und kraft der inneren Konsequenz der Sache bildete sich die Erkenntnis der wahren Gottheit und der Persönlichkeit des heiligen Geistes zunächst im Kreise der Nicäner immer vollständiger aus, und drang dann auch weiter in der Kirche durch. Es geschah dies von jenem Zeitpunkte an, wo die Semiarianer bereits die Homousie des Sohnes anzunehmen begannen, aber noch an der arianischen Lehre vom Geist festhielten. An ihrer Spitze der Bischof Macedonius von Konstantinopel mit der alten Behauptung: daß zwar der Sohn dem Vater auch dem Wesen nach ähnlich sei, der heilige Geist aber nicht derselben Würde teilhaft sei sondern ein Diener und Gehilfe, gleich den Engeln[2]). Diesen Irrtum auszuschließen und die rechte Lehre zur Anerkennung zu bringen, hatte die Alexandrische Synode vom J. 362 unter Athanasius festgesetzt: Von denjenigen, die von der arianischen (semiarianischen) Partei zu den nicänischen Glauben übertreten wollten, sei zu verlangen, daß sie die arianische Häresie anathematisieren und die Homousie des Sohnes anerkennen, aber auch diejenigen verwerfen, welche lehren, der heilige Geist sei ein κτίσμα und getrennt von dem Wesen des Vaters. Denn wenn man vorgibt, den in

1) Athan. a. a. O. I, 20. 30. III, 3. 5. Basil. 18 (45. 47).

2) Sozom. h. e. IV, 27. Sokr. II, 45. (Vgl. ob. Athan. ad Serap. I, 1). Daher der Name Macedonianer, als einer Species der Pneumatomachen. Macedonius † schon 362 (?). Seine Anhänger, deren Hauptstütze der Bischof Marathonius v. Nikomedien war, verhandelten in den J. 365—68 auf mehreren Synoden, worüber Hefele, Conciliengesch. Bd. 1 S. 732, 736. Über diese Pneumatomachen vgl. auch Möller in PRE.² IX.

Nicäa bekannten Glauben anzunehmen, von dem heiligen Geiste aber blasphemisch redet, leugne man zwar den Worten nach die arianische Häresie, behalte sie aber mit dem Herzen". Dieser negativen Bestimmung fügte dann die Synode noch die positive hinzu: „es sei eine heilige Trias anzuerkennen und Eine Gottheit und Ein Prinzip und der Sohn sei gleichen Wesens mit dem Vater, und der heilige Geist sei kein Geschöpf, noch dem Wesen des Vaters fremd, sondern unzertrennlich mit ihm verbunden"[1]). Dieselben Bestimmungen wurden etwas später im Abendland wiederholt und näher präzisiert. Eine römische Synode unter Damasus (370 od. 369) sprach in ihrem Synodalschreiben (bei Mansi III, 444) aus: pater et filius unius virtutis uniusque magnitudinis debet credi, uniusque essentiae sive substantiae simul et spiritus sanctus. Nachdem dann noch eine große Illyrische Synode vom J. 375 und eine zu Ikonium[2]) zugestimmt; erfolgte die feierliche Erklärung der Morgenländer auf dem (von Theodosius berufenen) später als ökumenisch hochgestellten Concil zu Konstantinopel vom J. 381, welches sich zur vollen Homousie des Geistes mit Vater und Sohn bekannte[3]). Ein neues Symbol wurde hier jedoch nicht aufgestellt, sondern das Nicänum einfach bestätigt. Das hernach als Nicäno-Konstantinopolitanum zum ökumenischen Bekenntnis gewordene ist das durch die wichtigsten nicänischen Formeln umgestaltete Taufbekenntnis der jerusalemischen Kirche[4]). Hier findet sich zu den Worten: *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* der Zusatz: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον,*

---

1) Athan. ad Antioch. Opp. I, 772, bei Mansi III, 343, und das Schreiben einer Alex. Synode vom J. 363 bei Mansi 369: in der Nicän. Homousie des Sohnes sei die des heiligen Geistes implicite mitbegriffen. Socrates H. eccl. III, 7: *ἔνθα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα θεολογήσαντες τῇ ὁμοουσίῳ τριάδι συνανελαμβάνοντο.*

2) Welche neben der Gottheit auch die hypostatische Selbständigkeit des heiligen Geistes hervorhob, M. III, 506. Man sieht aus diesen Aktenstücken, wie tief und allgemein diese Überzeugung gerade im Abendland eingewurzelt war.

3) Vgl. Gregor v. Naz. ad. Cledon. I, 16. II, 1.

4) Vgl. hierüber und über dies Bekenntnis überhaupt die besonders auf Hort (s. o. S. 43) sich gründende überzeugende Darlegung von Harnack in PRE.² VIII.

καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Hiemit hatte sich das Dogma vom heiligen Geiste vorläufig abgeschlossen, und die Kirche konnte sich nunmehr der völligen Durchbildung der Trinitätslehre zuwenden, in deren Mitte wir uns bereits befinden.

Sechstes Stadium.

Die vollständige Durchbildung der Lehre von der Trinität.

Gregor v. Nazianz. Augustinus. Abschluß.

Das Dogma von der Trinität ist sowohl der Ausgangspunkt als der Schlußpunkt der ganzen bisher betrachteten Entwicklung. Es ist der Ausgangspunkt; denn das Bekenntnis zu Vater, Sohn und heiligem Geist ist das Grundbekenntnis, in dem sich von Anfang an der Glaube der Kirche zusammengefaßt und symbolisch ausgesprochen hat. Es geht der ganzen Entwicklung voran, und diese ist selbst nichts anders als die Entfaltung seines Inhaltes nach seinen wesentlichen Momenten. Obgleich daher der Name *τριάς* erst bei Theophilus vorkommt, so liegt doch die Sache dem an die neutestamentliche Taufformel (vgl. dazu auch die Didache Cap. 7) sich anschließenden apostolischen Symbolum, und daher auch der Wiedergabe der Glaubensregel bei Irenäus und Tertullian zu Grunde und drückt sich in uralten liturgischen und doxologischen Formeln aus. Bei den apostolischen VV. erscheint dieser Glaube noch ohne jede begriffliche Näherbestimmung als einfaches Bekenntnis zu Vater, Sohn und heiligem Geist, wie wenn Clemens R. c. 46 sagt: „Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus, und ist es nicht Ein Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist?" oder wenn Ignatius die Magnesier c. 13 ermahnt: „sich mehr und mehr zu befestigen in den Lehren des Herrn und der Apostel, in Glauben und Liebe, im Sohne und Vater und Geiste . . unterthan dem Bischof, wie Christus dem Vater, die Apostel Christo, dem Vater und dem Geiste unterthan waren". Bestimmtere Zusammenstellungen finden sich bei den Apologeten. Nach Theophilus sind die drei ersten Schöpfungstage *τύποι τῆς τριάδος*, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit (II, 15); Justin der M. Apol. I, 13: „Wir Christen verehren den

Schöpfer des All, und Jesum Christum, den wir als den Sohn des wahren Gottes erkannt haben *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ*, und das *πνεῦμα προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*" [1]); am vollständigsten Athenagoras: „Wir Christen bekennen Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiligen Geist, indem wir sowohl ihre Kraft (*δύναμιν*) in der Einheit, als den Unterschied in ihrer Ordnung nachweisen" [2]). Ganz einfach nach seiner Weise, spricht sich Irenäus aus IV, 67: „In Allem und durch Alles ist Ein Gott, der Vater, und Ein Wort, der Sohn, und Ein Geist und Ein Heil für Alle, die an ihn glauben [3]), und Clemens Al. Paed. 1, 6: „Es ist Ein Vater aller Dinge und Ein Logos aller Dinge und Ein heiliger Geist, welcher überall ist [4]). So allgemein ist Name und Anerkennung der Trinität im zweiten und dritten Jahrhundert [5]) — und zwar als gemeinkirchlicher, überlieferter

---

1) Vergl. Apol. I, 6 und 61. Taufe: die Reinigung geschehe *ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πνεύματος ἁγίου.*

2) Leg. 10; zu *δύναμις* bemerkt Otto p. 48 ff.: *δύναμις* apud patres huius aevi saepe naturam (nostram „Wesenheit") significat, vgl. c. 24 u. 12: Es sei das Hauptanliegen der Christen *τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα — τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός.* Man sieht wie lebendig die kirchlichen Kreise, die er repräsentiert, von der Frage nach dem innertrinitarischen Verhältnis bewegt wurden.

3) Andere Zusammenstellungen IV, 20, 1 u. 6. V. 18, 2: Pater conditionem (d. Schöpfung) simul et Verbum suum portans, et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater . . Et sic unus Deus ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se, Ephes. 4, 6. Vgl. IV. 7, 4 oben S. 248.

4) Vergl. Strom. V, 110 (Pott. 710): Plato deutet an: *τὴν ἁγίαν τριάδα . . τριτὸν τὸ πνεῦμα ἅγ., τὸν υἱὸν δεύτερον.* Zahn, Forschungen III, S. 232 hat auch auf III, 69 aufmerksam gemacht, wo die zwei oder drei Beter Mt. 18, 20 genannt werden: *ἡ τριάς, μεθ' ὧν ἡ πανεπίσκοπος τοῦ θεοῦ δύναμις ἀμερῶς μερίστη*, die „ungeteilt geteilte Gotteskraft" wohne dem rechten Beter inne. Vgl. auch Hipp. ctr. Noët. 14 p. 53 ed. Lagarde.

5) Eine Zusammenstellung von Ausdrücken über die Einheit und Unteil=

Glaube. Ausführlicheren Darstellungen sind wir nur bei Tertullian und Origenes begegnet[1]), aber sie beruhen auf jener — sei es substanzieller oder spiritueller gedachten Subordinationstheorie, die vom Vater ausgehend zum Sohn, vom Sohn zum Geist fortschreitet, und leiden insbesondere an der nicht überwundenen Schwierigkeit, den Gottesbegriff, der sich ihnen in dem Vater, als dem Einen absoluten Gott, concentriert, den beiden Andern zu vermitteln. Er steht immer noch über ihnen; sie wollen sich nicht völlig darunter subsumieren. Selbst im arianischen Streit kam man nicht ganz darüber hinaus; und man konnte es auch nicht, bevor die einzelnen Momente des Dogma durchgebildet waren.

Bis dahin war die Homousie des Sohnes das Centrum der kirchlichen Reflexion geblieben: jetzt, nachdem auch die Gottheit und Persönlichkeit des Geistes symbolisch fixiert sind, tritt die Trinität in die Mitte, sie heißt geradezu das *κεφάλαιον*, und die Kirche geht daran, die Resultate der bisherigen Entwicklung zur Einheit zusammenzufassen und das ganze Dogma in dem Reichtum seiner Momente zusammenzufassen. Es geschah dies von denselben Kirchenlehrern, die wir schon bisher als die Repräsentanten des kirchlichen Bewußtseins kennen lernten, und neben denen wir noch Didymus, Apollinarius, Hilarius, Ambrosius zu nennen haben, und es geschah zur selben Zeit, in der die Lehre vom heiligen Geist zum Abschluß gedieh, im Morgenland und Abendland zugleich[2]).

---

barkeit der Trinität bei Routh III, 373—403. Die bezeichnendsten auch bei Zahn S. 233: *διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα*, *μεμερισμένας*, *καταμερίζειν*, *τριάς*, *εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον*. Vgl. *τριὰς τέλεια* im Glaubensbekenntnis des Greg. Thaum. S. a. Harnack, DG. I, 637 ff.

1) Zu Tert. S. 192 vgl. adv. Prax. 8: tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice . . ita Trinitas etc. de pudic. c. 21: ecclesia proprie et principaliter ipsa est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus . . . Hier ist spiritus Ausdruck für divinitas. Sinn: die Dreieinigkeit, in welcher drei Personen Träger einer geistigen Substanz sind, macht durch ihr Einwohnen das eigentliche Wesen der Kirche aus. Über Origenes in der regula fidei. Das im Lateinischen *π. ἀρχ.* mehrmals vorkommende trinitas — z. B. I. c. 2, 5. c. 3, 2. 4: unitas trinitatis . . integra trinitas scheint von dem Übersetzer herzurühren, ebenso Hom. in Num. XII, 1, in ep. ad Rom. III, 11. VIII, 13; denn in den griech. Schriften findet sich der Ausdruck äußerst selten.

2) Wiederholte Zusammenfassungen findet man schon reichlich bei Atha-

Wir geben die wichtigsten Bestimmungen nach Gregor v. Nazianz, dessen theologische Reden eine fast symbolische Geltung gewonnen haben[1]): Es ist Eine göttliche Wesenheit (*μία οὐσία, μία θεότης*) in drei vollkommenen Hypostasen, drei vollkommene Hypostasen in der gleichwesentlichen und gleichewigen Trias (*ἐν τῇ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι*); denn (wie Gregor sagt) man darf nicht nach Sabellianischer Art die Einheit so behaupten, daß dadurch die Dreiheit aufgehoben wird, noch nach Arianischer Art so auf die Dreiheit dringen, daß die Einheit darunter leidet. Demnach glauben wir an Vater, Sohn und Geist als an solche, die gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit sind. Wir betonen die Einheit dem Wesen nach und verehren sie mit ungeteilter Anbetung, die Dreiheit aber den Hypostasen oder, wenn man will, den Personen nach. Also die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit[2]). Dies wird nun näher so entwickelt:

Die Einheit, davon geht man aus, ist das göttliche Wesen, die Gottheit im vollen ungeteilten Sinn, in welchem Wesen Macht und Wille eins sind. Diese Gottheit (*θεότης*) ist das den Dreien

---

nasius, vgl. mit S. 253. 255 ad Serap. III, 6: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα οἶδεν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἐκτὸς τοῦ υἱοῦ καὶ διὰ τοῦτο πιστεύει καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἐπειδὴ καὶ μία τῆς τριάδος ἡ θεότης ἐξ ἑνὸς τοῦ πατρὸς γινωσκομένη*; die erste symbolartige Zusammenordnung aber in dem Synodalschreiben, welches die im Jahre 382 in Konstantinopel versammelten Orientalen an Damasus und seine Bischöfe richteten, Mansi T. III, 586. — Apollinarius kommt besonders in Betracht mit seiner Schrift *κατὰ μέρος πίστις* (Titus Bostr. ed. Lagarde S. 107 f.) die Casspari als apollinaristisch erwiesen (Alte und neue Quellen S. 65 ff.). Zur Gottheit des Geistes bekannte er sich aber auch in seiner Schrift *περὶ τριάδος* (vgl. Greg. v. Naz. ad Cledon. I, 16). Als den ursprünglichen Bestand der pseudojustinischen *ἔκθησις πίστεως* hat diese Schrift Dräseke nachzuweisen gesucht; vgl. Ztschr. f. KG. VI, 1 ff. 503 ff. (dazu die kurz zusammenfassende Übersicht in JBB. f. prot. Theol 1884 S. 326 ff.).

1) Orat. XXVII—XXXII, mit Berücksichtigung des Basil und Greg. v. Nyssa. Eine sorgfältige Zusammenstellung bietet Ullmann's Greg. v. Naz. und Hergenröther: die Lehre v. d. göttl. Trinität nach Greg. v. Naz. 1850.

2) A. a. O.: *τὸ μὲν ἓν τῇ οὐσίᾳ γινώσκοντες καὶ τῷ ἀμερίστῳ τῆς προσκυνήσεως, τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτ' οὖν προσώποις, ὅ τισι φίλον.*

Gemeinsame[1]). An ihr haben sie gleicherweise Teil, so zwar, daß nicht das eine Subjekt mehr, das andere minder Gott, das eine früher und das andere später wäre; auch findet kein Unterschied im Wollen oder in der Macht statt, sondern ungeteilt ist in dem Geteilten die Gottheit, jede der drei ganz was die andere ist: die Totalität des göttlichen Wesens (absolute Macht, Weisheit, Güte), die Eine vollkommene Gottheit[2]). Also werden nicht drei Götter gelehrt, sondern Einer. Dies ist die Monarchie, und mit dieser ist es voller Ernst.

Derselbe Ernst ist es aber auch mit dem Unterschied. Denn der Unterschied, der zugleich mit der Einheit besteht, ist nicht ein blos nomineller oder vorgestellter, oder in der Beziehung auf die Welt aufgehender, sondern ein realer, objektiver Unterschied, eine wirkliche Trias (*ἀληθῶς ἡ τριὰς τριάς*); denn Vater, Sohn und Geist, obwohl dem Wesen nach identisch, sind doch drei Hypostasen, d. h. sie haben eigene, selbständige Subsistenz (*καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι*), eine eigentümliche Bestimmtheit (*ἰδιότης, ἴδιον*), wodurch sie sich von einander unterscheiden. Die unterscheidenden Merkmale (*χαρακτῆρες*) sind: beim Vater die *ἀγεννησία*, beim Sohn die *γέννησις*, beim heiligen Geist die *ἔκπεμψις*, und die Akte der generatio und spiratio. Damit will gesagt sein: der Vater ist das absolute Prinzip (*ἀρχὴ θεότητος, ἀρχὴ ἄναρχος*), der das Gottsein aus sich selber hat, und die Hypostase des Sohnes und des Geistes begründet[3]), der Sohn aber hat an dem Vater seine

1) Or. XXXIV, 9: *εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισίν*. — XXXI, 14: *εἷς θεὸς, ὅτι μία θεότης*. XXVIII, 31: *τῆς τριάδος κ. τῆς μίας ἐν τοῖς τρισὶ θεότητος*.

2) A. a. O. 14: *ἀμέριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις ἡ θεότης* — jedes ein *τέλειον* . . *τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστιν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ*.

3) Man hat gefragt, ob die Meinung dieser Kirchenlehrer sei: der Vater sei der Grund der hypost. Subsistenz des Sohnes und Geistes, oder auch der Gottheit des Sohnes und Geistes? Die herrschende Anschauung faßte beides zusammen. Sagt doch Gregor Or. XX, 7, man dürfe den Vater nicht verkleinern *κατασμικρύνειν τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα, τῆς τῷ πατρὶ καὶ γεννήτορι. μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης*. Der Vater ist ihm das Einheitsprinzip, von welchem die beiden andern aus- und auf welches sie zurückgehen, a. a. O.: *τηροῖτο δ' ἂν ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων* u. s. w. Auch Basil. sagt Hom. c. Sab.:

ἀρχή, den Grund seiner Subsistenz. Er ist von ihm auf ewige, zeitlose, rein geistige Weise gezeugt, nicht durch einen Willensakt, auch nicht *ἀναγκῇ*, sondern vermöge einer innern, im Wesen Gottes begründeten Notwendigkeit, weshalb er gleichewig und gleichwesentlich mit dem Vater ist [1]). Der heilige Geist aber geht vom Vater aus (*ἐκπορεύεται*), und wird damit weder Schaffen noch Zeugen, sondern die eigentümliche Art, wie er seine Subsistenz durch den Vater hat, bezeichnet. — Dies, und nur dies sind die Momente des Unterschieds [2]), in allem andern sind sie Eins [3]). Der Begriff der Hypostase ist daher der einer besondern ratio subsistendi im göttlichen Wesen, — nicht einer blosen Eigenschaft, aber auch nicht ganz der moderne Begriff „Persönlichkeit, Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung" —; es ist eine Verhältnisbezeichnung; wir würden etwa sagen, drei unterschiedene Subjekte in der Einen Gottheit, von denen jedes ein eigentümliches Centrum des Ganzen ist.

Hiernach gestaltet sich das gegenseitige Verhältnis der Drei also: Der hypostatische Unterschied begründet keine Verschiedenheit hinsichtlich des Wesens und Willens, der Macht, der Zeit, der Würde (*ὁμότιμον τῆς ἀξίας*), auch durchaus keinen Mangel, sondern nur eine Verschiedenheit der Offenbarung und der gegenseitigen Beziehung

---

„der Sohn hat aus der *ἀρχή* des Vaters sein Sein", und erklärt die Einheit der Drei eben daraus, daß sie vom Vater, der *ἀρχὴ τῆς θεότητος*, ausgehend den Sohn und Geist mit einschließe; dasselbe adv. Eunom. I, 20. Ebenso Greg. v. Nyssa: Mit der heil. Trias verhalte es sich nicht so wie bei den menschlichen Persönlichkeiten, daß sie verschiedenen Ursprungs seien und wieder verschiedene erzeugen; vielmehr „aus der Einen Person des Vaters sei der Sohn gezeugt und der heil. Geist hervorgegangen, deshalb nennen wir auch vorzugsweise den Einen Urheber derer, die durch ihn verursacht sind, den Einen Gott": *διὸ καὶ κυρίως* (im eigentlichen Sinn) *τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν* (Baur a. a. O. 469).

1) Der früher den Arianern gegenüber so stark betonte Unterschied zwischen Wesen und Wille in Gott erweichte sich allmählich in Folge der Einsicht, daß beides in Gott bereits zusammenfalle. S. den Nachweis in meiner Christologie I, 80 ff. (3. A.).

2) Greg. v. Naz. Or. XXV. Greg. v. Nyssa adv. Eunom. I, p. 343. Basil. adv. Eunom. II, 28 (p. 365): *ταὐτότης τῆς οὐσίας* und *ἑτερότης*, *πατρότης* und *υἱότης*. *Ἔκθ. πίστ.* 3. 9.

3) Greg. v. Naz. XLI, 9: *πάντα ὅσα ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ πλὴν τῆς ἀγεννησίας, πάντα ὅσα ὁ υἱὸς τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως.*

(*ἑτέρως ἔχειν*) [1]), wohl aber begründet er eine Priorität bezüglich der Hypostasen; sofern der Vater die *μία ἀρχή*, das Prinzip des Sohnes und des Geistes ist (s. oben), insofern, aber auch nur insofern, steht er über ihm, ordo subsistendi [2]). Allein diese Priorität des Vaters thut der Einheit des Wesens, welches in den Dreien dasselbe ist, keinen Eintrag, begründet deshalb auch keine Teilung, keine Ungleichheit, keine Subordination des Wesens, selbst keinen numerischen Unterschied, wenn man auf das Wesen sieht. Auf dieses läßt sich überhaupt die Kategorie der Zahlen, nicht einmal die Eins anwenden, — „die Einheit ist hier nicht sowohl eine arithmetische (endliche), als eine metaphysische, die Einheit der Natur, des Willens der Bewegung" [3]). Wohl aber ist es eine numerische Einheit, wenn man auf die Dreiheit der Personen sieht: *μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς τῇ θεότητι* [4]). Wie diese Einheit ihren Ausgangspunkt im Vater hat, so fließt sie auch durch Sohn und Geist hindurch wieder in ihn zurück, nicht um darin zu verschwimmen, sondern um als dreieinige Einheit zu subsistieren; weshalb auch keine ohne die andere gedacht werden kann [5]). So ist die Trinität die (außerzeitliche) immanente Bewegung des göttlichen Lebens [6]).

---

1) XXX, 9: *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.* — Zwar schreibt Basilius einmal dem Vater Vorzug der Würde (*ἀξίωμα*) zu, aber nur sofern er die *ἀρχή* des Sohnes ist, nicht bezüglich des Wesens, wogegen er sich ausdrücklich verwahrt, adv. Eun. III, 1.

2) Nur *κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας λόγον* könne man sagen, der Vater sei größer als der Sohn, Basil. adv. Eun. I, 25. Greg. v. Naz. Or. XXX, 7.

3) Greg. v. Naz. Or. XXIX, 2. Basil. de sp s. c. 18 und Greg. v. Nyssa (ad Ablab. Opp. III. p. 15 ff.) wollen selbst die Zahl auf das Verhältnis der Personen nicht angewendet wissen, während sie anderwärts dagegen kein Bedenken haben, z. B. Basil. adv. Eun. I, 19, der ebend. c. 20 auch einen Unterschied der *τάξις* (ordo subsistendi) zwischen den Dreien lehrt.

4) Greg. v. Naz. XXXII, 16, s. Ullmann S. 344, Basil. de sp. s. c. 18: es ist Eine und dieselbe Gottesgestalt in dreifacher Ausprägung. *Ἔκθ. πίστ.* 8: die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit

5) Basil. a. a. O.: *υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ κ. πατ ἐν τῷ υἱῷ — ἀχωρίστως*

6) Greg. v. Naz. LXII, 15: *ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς*, ausführlicher XX, 17. XXXIX, 2: *ἡ μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη.* Die treffende Bezeichnung des gegen-

Ähnlich verhält es sich auch hinsichtlich der Thätigkeiten. Denn es ist Ein göttlicher Wille und Eine göttliche ἐνέργεια der Trias, so nämlich: daß der Vater durch den Sohn im heiligen Geist Alles wirkt, jeder göttliche Akt also durch die drei Momente der πηγή, der ἐνέργεια und der τελείωσις sich hindurchbewegt.

Dies sind die wichtigsten kirchlichen Bestimmungen des Dogma von der Trinität, so weit sie kirchliche Geltung gewonnen haben.

Die Kirche lebte der Überzeugung, damit nicht nur den Arianismus und Sabellianismus, nicht nur den abstrakten Judaismus und Polytheismus ausgeschlossen, sondern die richtige Mitte zwischen diesen Gegensätzen getroffen und das Wahre von beiden sich angeeignet zu haben. Sämtliche Kirchenlehrer jener Zeit sprechen diese Überzeugung aus[1]). Hören wir statt Vieler Gregor v. Nyssa Orat. catech. c. 2: „Es wird auf diese Weise weder das Prinzip der Monarchie in verschiedene Gottheiten zerspalten, noch dem jüdischen Dogma zu viel eingeräumt, sondern die Wahrheit geht mitten durch diese Vorstellungen hindurch und hebt die beiden Häresien so auf, daß sie das Förderliche von beiden in sich aufnimmt. Das jüdische Dogma wird aufgehoben durch die Annahme des Logos und den Glauben an den h. Geist, und der polytheistische Wahn der Heiden verschwindet dadurch, daß die Einheit der Natur die Vorstellung von einer Vielheit beschränkt. Dabei erhält sich aber aus der jüdischen Glaubensansicht die Einheit der Natur und aus dem Heidentum die nur auf die Hypostasen sich beziehende Unterscheidung, wodurch nach beiden Seiten hin unwürdige Vorstellungen von Gott abgeschnitten werden. Die Dreizahl dient zur Widerlegung derer, die in Beziehung auf die Einheit im Irrtum sind, und der Begriff der Einheit zur Widerlegung derer, die sie in die Vielheit zersplittern". Gerade auf diese Gesichtspunkte kommt es der Kirche bei ihrer Trinitätslehre an. Sie ist das praktische Resultat der langen Arbeit, die sie an das Dogma gewendet hat, die Schutzwehr gegen

---

seitigen Verhältnisses durch „in einander" ἐν ἀλλήλοις und durch περιχώρησις hat erst Johannes v. D. hinzugefügt, de fide orth. I, 8.

1) Athanas. ad Serap. I. Greg. v. Naz. Or. II, 37. XX, 6. XXXIII, 16. 17 (vgl. Ullmann S. 337), Basilius Homil. XXIV. c. Sab. Epiph. h. 74; aber auch die Synode zu Ikonium, Mansi III, 507 und Ambrosius de fide I, c. 1.

grundstürzende Irrtümer, und faßt zugleich alle die tiefen christlichen Motive der ganzen Bewegung des Dogma zusammen.

Dagegen hat sich die Kirche niemals angemaßt, mit diesen ohnehin mehr negativen als positiven Bestimmungen das innerste Wesen des Dogma ergründet zu haben; sie hat vielmehr allezeit die Trinität als ein Geheimnis anerkannt, welches wir im Glauben festhalten sollen, obwohl wir es nicht begreifen. Sämtliche genannte Kirchenlehrer sprechen dies aus. Was sie etwa zur Veranschaulichung oder Erklärung beibringen (s. unten), sind theologische Versuche, die nach ihrem eigenen Geständnis die Sache lange nicht erreichen und deren größere oder geringere Evidenz den Glauben der Kirche nicht berührt, dessen Wahrheit auf ganz andern Gründen beruht[1]).

Ein Punkt ist jedoch mit dem Bisherigen noch nicht völlig erledigt: das Ausgehen des heiligen Geistes. Nach der orientalischen Anschauungsweise behauptet der Vater als solcher noch immer eine gewisse Prinzipalität. Sohn und Geist fließen durch Selbstmitteilung oder Selbstoffenbarung aus dem Vater: der Sohn wird von ihm gezeugt, der Geist geht von ihm aus, wird von ihm gesendet. Namentlich auf letztere Bestimmung legten die griechischen VV. großes Gewicht. Im Gegensatz gegen den macedonischen Irrtum, der den Geist für ein Geschöpf des Sohnes ansah, führte man die Subsistenz desselben ebenso auf den Vater zurück wie die des Sohnes. Man lehrte also, der heilige Geist geht vom Vater aus, der Vater ist die ἀρχή wie des Sohnes so auch des Geistes[2]); aber mit der dem herkömmlichen Zuge des Dogma entsprechenden Näherbestimmung: nicht ἀμέσως, sondern ἐμμέσως, interventu filii geht der Geist vom Vater aus, also „durch den Sohn vom Vater“. So die bedeutendsten Kirchenlehrer[3]), während andere einfach bei der Formel stehen blieben: er gehe vom Vater aus. Da-

1) S. den schönen Schluß der 31. theol. Rede des Nazianzeners.

2) So gewöhnlich, Athanas. c. Arian. III, 24, ad Serap. I, 15. 20. III, 1. 20 (παρὰ, ἐκ τ. π.) Basil. de sp. s. und adv. Eun. II, 34. Greg. v. Naz. Auch Greg. v. Nyssa orat. catech. 3 leitet den Geist aus dem Vater ab.

3) Z. B. Athan. ad Ser. I, 20: τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ υἱοῦ πεμπόμενον, und c. 21. Greg. v. Naz. häufig: ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, insbes. Greg. v. Nyssa, der beide bald nebeneinander stellt, bald τὴν τοῦ υἱοῦ μεσιτείαν ausdrücklich geltend macht, ad Ablab. Opp. III, p. 27. Ebenso Basil. de sp. s. c. 6. 7.

gegen scheute man sich, ihn ohne weiteres „vom Sohne" ausgehen zu lassen, um die Dignität des Vaters, als die *μία ἀρχὴ τῆς θεότητος*, nicht zu beeinträchtigen. Und wenn sich auch einige griechische VV. hin und wieder des Ausdrucks: „der heilige Geist urständet von beiden" bedienten, so thaten sie es doch immer in dem bezeichneten Sinn[1]). — Hierin liegt nun allerdings noch ein leiser Rest der alten Subordination. Das Dogma trägt noch die Spuren seiner Genesis an sich; die ganze Betrachtungsweise hält sich mehr an das Verhältnis der Origination: „Die Eine Gottheit geht von dem Vater durch den Sohn auf den heiligen Geist über; eine Person hängt an der andern — das ist die wahrhaft goldene und heilbringende Kette"[2]).

Anders Augustin, der hier, so weit er in unser Dogma eingreift, erwähnt werden muß. Er, der die ganze Entwicklung bereits hinter sich hat, nimmt seinen Standort nicht, wie die griechischen VV. im Vater, um von da aus zum Sohn und Geist fortzuschreiten, sondern in dem Begriff der Gottheit als des den Dreien Gemeinsamen. Er braucht dafür auch nicht wie sie (in der Regel)[3]) das Abstractum *θεότης*, sondern er sagt: unus Deus est ipsa trinitas, universa trinitas est unus Deus, oder unus Deus est pater et filius et spiritus sanctus[4]). Von diesem strengen Einheitsbegriff aus leugnet er aufs entschiedenste, daß Vater, Sohn und Geist zusammen dem Wesen nach größer seien als der Vater oder der Sohn allein,

---

1) Bei Greg. v. Naz. Or. XXXVII findet sich der Ausdruck *π. ἁγ. τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*, bei Epiph. Ancor. *πν. ἁγ. — ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν*, bei Cyrill de adorat. *οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν ἐστιν*, wogegen die auf dem florentin. Concil vielbesprochene Stelle aus Basil. (c. Eun. III, 1: *τὸ πν. ἀξιώματι δεύτερον τοῦ υἱοῦ, παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον*) jedenfalls sehr zweifelhaft ist. Die griech. Theologen lasen sie in ihren Exemplaren des Basil. nicht. S. die Anmkg. zu der St. in der Bibl. patr. v. Thilo II. p. 165. Ein direkter Gegensatz gegen das abendländische filioque findet sich bei den griech. VV. nicht, außer bei Theodoret, der den Cyrill'schen Satz, das *πν.* sei *ἴδιον υἱοῦ* zwar insofern zugeben will, als beide gleichen Wesens sind, nicht aber wenn damit gesagt werden solle: *τὸ πνεῦμα ἐξ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον*. Theodoret Opp. T. V, p. 47 ed. Schulze. — Vgl. Langen, D. trinit. Lehrdiff. zw. d. morg. u. abdl. Kirche 1876. Swete, On the hist. of the procession of the H. Spirit. 1876.

2) *ἐν ἤρτηται τοῦ ἑνός. ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος.*

3) Ausnahmen s. oben bei Athanasius und Stadium 4 und 5.

4) de Trinitate V, 9. VII, 6. 11. XV, 23.

sed tres simul illae substantiae sive personae aequales sunt singulis . . aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis et haec tria unum (de Trinit. VII, 11. IX, 18). Erst von diesem Einheitsbegriff aus sucht er die Dreiheit in Gott zu gewinnen und das Verhältnis der Personen zu einander zu bestimmen: Sie gehen nicht in abgestufter Reihenfolge auseinander hervor, sondern sind zumal mit einander gesetzt — eine in und mit der andern. Es gehört zum Wesen Gottes, des absoluten Geistes, als zeugend, gezeugt und ausgehend zu subsistieren; sich selbst als das was er ist denkend und wollend, setzt er sich als Vater, Sohn und Geist, sozusagen mit einem Schlage. Diese drei sind die Relationen, die intelligibeln Formen, unter denen Er notwendiger und ewiger Weise existiert. Es ist ein Wechselverhältnis (semper atque inseparabiliter, simul invicem, neuter solus)[1]. Warum es sich also verhalte und wie dieses Ineinander von Einheit und Dreiheit sich vermittelt, bleibt der Vernunft ein Geheimnis, es will im Glauben an die göttliche Offenbarung hingenommen sein; aber der Satz selbst behält seine Wahrheit: alius est Pater et alius Filius et alius Spiritus sanctus, alius non aliud; die drei sind der unus Deus . . haec Trinitas unus est Deus[2]). Bei diesem Sachverhalt kann man daher auch nicht sagen, daß der Grund für das Gottsein des Sohnes und des Geistes ausschließlich im Vater (als solchem) liege, sondern nur der Grund ihrer hypostatischen Subsistenz.

Indem nun Augustin diese Anschauung auf die göttlichen Thätigkeiten anwandte, stellte er den Satz auf, daß Alles, was die Gottheit wirkt, Eine ungeteilte Wirkung der ganzen Trias sei: inseparabiliter sunt opera trinitatis, denn wenn die Trias nur der Eine Gott ist, so kann in ihr auch nur Ein Wille und Eine efficacia sein. Demgemäß schrieb Augustin nicht nur Weltschöpfung, Menschwerdung und Welterlösung, sondern selbst die alttestamentlichen

---

1) Ep. 233: his appellationibus hoc significatur, ut ad invicem referantur, non ipsa substantia, quia unum sunt . . relative. de Trin. VI, 10.

2) de civ. D. XI, 10 conf. Maxim. Ar. II, und sonst bekämpft er die Vorstellung, die den Vater als Person auch nur im göttlichen Denken vor dem Sohne existieren läßt, „weil Gott Vater gar nicht wäre ohne den Sohn". — Vgl. zum Ganzen de fide et symb. Migne VI.

Theophanien, die man bisher ausschließlich dem Sohne vindiziert hatte, dem Vater und dem Geiste zumal zu[1]).

Daraus ergab sich ihm nun auch seine Ansicht über das Ausgehen des heiligen Geistes: Da der heilige Geist sowohl der Geist des Sohnes als des Vaters ist, mithin von dem Wesen des Sohnes so wenig abgesondert werden kann, als von dem des Vaters — ihr gegenseitiges Verhältnis aber das der Immanenz ist: so hat man auch sein Ausgehen nicht einseitig vom Vater abzuleiten, sondern gleicherweise vom Sohne; man muß also lehren: procedit ex patre et filio[2]); jedoch nicht in dem Sinne, als ob es zwei Prinzipien des Ausgangs wären: der Geist geht nicht vom Vater und Sohn aus, sofern beide hypostatisch von einander verschieden, sondern sofern sie wesentlich eins sind, secundum hoc quod unum sunt. Die Einheit des beiden gemeinsamen Wesens, der unus Deus, ist das Prinzip des heiligen Geistes; er selbst die objektive Einheit beider[3]). Die Art seines Ausgehens aber bleibt eben so sehr ein Mysterium für uns, als die Zeugung des Sohnes.

Die Bestimmung ging mit der Augustinischen Anschauungsweise in den Lehrbegriff der abendländischen Kirche über und erhielt dort symbolische Bedeutung. Schon die erste Synode zu Toledo (J. 400) und insbesondere die dritte unter König Reccared im J. 589 sanktionierte das filioque.

Damit hatte der ganze lange Prozeß seinen Schlußpunkt erreicht, und das Dogma wurde in dem Symb. quicunque in der Gesamtheit seiner Momente zusammengefaßt und symbolisch abgeschlossen. Es lautet so: Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes personas neque separantes substantiam .. Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus, Filius a Patre solo est, non factus non creatus sed genitus; Spiritus sanctus a Patre et

---

1) II, 15. 16. 32.

2) de Tr. XV, 27: Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit. V, 20 ausführl.

3) A. a. O. V, 14: fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. c. Maxim. Ar. II, 17.

Filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens.. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales etc.

Die griechische Kirche blieb dagegen bei ihrer älteren Auffassungsweise und verwarf, indem sie bei der sog. Formel des Nic.-Const. Concils verharrte, beharrlich das filioque [1]).

---

1) S. Joh. v. Dam. de fid. orth. I. Später gab es darüber noch lange Verhandlungen zwischen beiden Kirchen. Der Vergleich auf der Synode zu Florenz 1439 war kein nachhaltiger.

Peripherisches und Theologisches.

Da der christliche Glaube Einer ist, so konnte es nicht fehlen, daß während das Dogma von der Trinität in den Mittelpunkt der Bewegung trat, doch zugleich alle übrigen Momente der Wahrheit in dem Gemeinbewußtsein der Christenheit lagen; nur sind sie noch nicht Gegenstand der dogmenbildenden Arbeit und deshalb auch noch nicht Bestandteile des kirchlichen Lehrbegriffs geworden. Sie bilden gleichsam, wie wir es oben S. 14 ausdrückten, die Peripherie zu jenem Centrum, bleiben aber eben deshalb von den Einflüssen desselben nicht unberührt. Unter diesem Gesichtspunkt sind sie hier kürzlich zu erwähnen. Ein Dreifaches kommt dabei in Betracht.

1) Der christliche Gottesbegriff [1]). Der allmächtige, ewige, lebendige Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, war, weil Grundvoraussetzung des Christentums für den Glauben der Christen ohne jede vorhergehende Begründung das schlechthin Gewisse. Man betrachtet durchgängig die Idee Gottes als eine dem gemeinmenschlichen Bewußtsein eingeborene, eingeboren aber durch göttliche Offenbarung in der Vernunft, im Gewissen, im Leben der Menschheit. Denn schon von dieser primitiven Form des Gottesbewußtseins galt der Grundsatz: sine Deo non cognosci posse Deum [2]). Und diese natürliche Gotteserkenntnis, welche die Sünde verdunkelt hat, wird dann durch die positive Heilsoffenbarung bestätigt, gereinigt, mit Inhalt erfüllt. So alle VV. im Zusammenhang mit ihrer Lehre vom Logos und vom

---

1) Vgl. hierzu Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes 1880, S. 112 ff.

2) S. Justin Apol. II, 6: der Gottesbegriff ist *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*. Dial. 5: *νοεῖν δὲ αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχάς*) *δύνασθαι ὅτι ἔστι θεός —, κἀγὼ συντίθημι* Iren. IV. 6, 3—5. IV. 20, 6. 9. Clemens Alex. Str. V, 11. 12. cohort. 2. Tertullian apol. 17. de testim. animae, Origenes: die Idee eines lebendigen Gottes gehört zu den *κοιναὶ ἔννοιαι*, in Monog. 101

heiligen Geist. In diesem Glauben an Gott war die absolute Persönlichkeit desselben, wenn auch nicht dem Worte, doch dem Gedanken nach miteinbegriffen; die Kirche hatte sie von vorn herein schon in ihrem Credo in Deum, omnip. creatorem etc. Es war dies unmittelbarer, noch nicht reflexionsmäßig ausgestalteter Inhalt des kirchlichen Glaubens.

Eine begriffliche Erfassung dieses Glaubensinhaltes wird zuerst von den Apologeten angestrebt. Sie wiesen den Heiden die Allgemeinheit, Vernünftigkeit und Unabweisbarkeit dieses Glaubens nach und machten insofern einen Ansatz zu den sogen. Beweisen für das Dasein Gottes [1]). Den christlichen Monotheismus betonten sie vor Allem im Gegensatz zum Polytheismus des Heidentums. Dabei macht sich aber gerade hier der Einfluß der Zeitphilosophie geltend. Die Apologeten sprechen zum Teil direkt ihre Übereinstimmung mit den Philosophen in der Fassung des Gottesbegriffes aus, nur die Erkenntnis des wirklichen Gottes als concreten Einzelwesens vermag keine Philosophie zu vermitteln. Das innerste Wesen Gottes, sein an sich, ist unbegreiflich und unaussprechlich, weit hinaus über alles menschliche Denken, erkennbar in dem Maße, als er sich der Welt geoffenbart habe, von Anfang an in dem Worte, hienach vollständiger, durch die Erscheinung desselben im Fleisch [2]). Durch Abstraktion wird vor allem die Erkenntnis

---

Athanasius ad Serap. I, 1: *ἡ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ.* c. Gent. 30: „Der Weg zur Wahrheit, zu Gott liegt nicht außer, sondern in uns, in unsern Herzen (Deut. 30, 14); fragst du, was für ein Weg? so antworte ich, daß es die Seele eines Jeden sei und der Geist (*νοῦς*) in ihr durch ihn allein kann Gott erkannt und geschaut werden." Pseudojust. Ekth. Pst. 2. Apollinarius *κατὰ μέρος πίστις* 104: *εἴτε οὖν ἀπὸ κτίσεως τις νοεῖ τὸν θεὸν εἴτε ἐκ τῶν θείων γραφῶν διδάσκεται, οὐκ ἄνευ τῆς σοφίας αὐτοῦ γνῶναι ἢ ἀκοῦσαι περὶ αὐτοῦ δύναται.*

1) Ausführlich in Baur's D. Gesch. 1. 389 ff.

2) Vgl. die stets wiederkehrende Berufung auf Plato im Timäus p. 28 ed. Steph.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* So auch bei den spätern Vätern z. B. Gregor v. Naz. or. 28, 4 Über Justins Verhältnisbestimmung der christlichen Gotteserkenntnis zur philosophischen s. v. Engelhardt, das Christentum Justins S. 127 ff. und S. 223 ff. Vgl. Apol. I, 6. 16. II, 6. Athenag. 6. 7: die Philosophen erkennen auch die Einheit Gottes, aber ihre Gotteserkenntnis ist, weil sie nicht von Gott belehrt sind eine unvollkommene. Überhaupt aber ist Gott nur in seinen Eigenschaften nicht in seinem Wesen zu er-

des Wesens Gottes gewonnen, und dies dem entsprechend als geistige Substanz bestimmt. Gott ist die geistige Ursache der Welt und gerade darin besteht seine Güte [1]). In der Beziehung auf die Welt stellt sich dieses Eine einfache Wesen in einer Vielheit von Prädikaten und Eigenschaften dar, ohne jedoch die absolute Einfachheit desselben zu alteriren. Ewigkeit und Allmacht, überhaupt die absolute Substanz Charakterisierendes ist es besonders, was hervorgehoben wird [2]). Der Gegensatz zum Gnosticismus nötigte dann über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Güte in Gott sich auszusprechen. Eine Zusammenfassung der göttlichen Eigenschaften oder gar der Versuch einer systematischen Construktion derselben aus dem Gottesbegriff findet sich jedoch auch bei den spekulativsten Kirchenvätern nicht: ein Zeichen wie überhaupt nicht in aprioristischer philosophischer Deduction vom Gottesbegriff aus sich die Dogmenbildung vollzieht, so entscheidend derselbe auch für die ganze Gestaltung der Theologie und des Christentums sich erweisen mußte.

Auf dem Einfluß der verschiedenen philosophischen Richtungen beruht die zwiefache Auffassung des allgemein anerkannten geistigen Wesens Gottes, eine derb realistische und eine spirituelle, wie man denn noch zu Origenes Zeit schwankte, „ob Gott körperlich und gestaltet zu denken sei, oder anderer Natur als die corporea.“ Die Glaubensregel bestimmte darüber nichts Näheres (Orig. de Pr. praef.). Einige der älteren Väter dachten sich das Wesen Gottes materiell. Ob dieß von Melito v. Sardes, der nach Euseb. IV, 26 eine Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ schrieb, gilt, ist wahrscheinlich; jedenfalls hatte Tertullian die Begriffe Leiblichkeit und We-

kennen. Theoph. I, 3. Min. Fel. 18. Tert. apol. 17. Ebenso Orig de princ. c. 1 n. 5. Später wird diese Unbegreiflichkeit Gottes gegen die Anomöer behauptet.

1) So auch Athanasius de incarn. 3 — Als den in seiner Geistigkeit schlechthin Überweltlichen und zugleich absolut Vollkommenen und darum Urquell alles Seins charakterisieren ihn alle Apologeten (Aristides, der Dial. Sim. Iud. 4, Justin Dial. 3, Tatian 4, Athenag. leg. 4. 8. 16. 19 ff., Theoph. I, 3. 4. II, 36, Min. Fel. 18. Pseudomel. 2. 6. Tert. apol. 17 u. s. w.). Ebenso die späteren Väter. Vgl. hierzu Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (1886) S. 400 f.

2) Origenes stellte den vielbestrittenen Satz auf: πεπειρασμένην εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; wäre sie unbegrenzt so könnte sie sich nicht selbst begreifen. Das Erkennen muß immer über seinem Objekte stehen. Die Macht ist durch das Wissen bedingt S. meine Mon. 153.

senhaftigkeit vermischt, ohne deshalb die Geistigkeit Gottes leugnen zu wollen — er konnte sich keine Realität ohne seine Materialität denken [1]). Dieselbe Vorstellung hegte Lactantius, der überdieß Gotte eine bestimmte Gestalt zuschrieb und die späteren sogen. „Anthropomorphiten" unter den ägyptischen Mönchen (390). Dagegen faßten unter dem Einfluß des Platonismus besonders die alexandrinischen Theologen den Wesensbegriff Gottes so abstrakt, daß sie ihn auf die schlechthinige Einheit und Einfachheit reduzierten. Um jeden Gedanken an Materialität fernzuhalten, sagten sie nicht nur: Deus est natura intellectualis simplex, sondern er ist „überwesentlich, über Sein und Wesen, über jede Bestimmtheit und Eigenschaft, selbst über Nus und Monas hinaus, das *ἁπλῶς ἕν*"; erst im Logos habe sich das göttliche Sein zu einem Reichtum concreter Bestimmungen, Vernunft, Weisheit, Güte, Licht, Leben u. s. w. aufgeschlossen [2]). Auch bei den folgenden griechischen VV. herrscht diese Anschauung vor. Einen gewissen Fortschritt brachte allerdings die vertiefte Erkenntnis des trinitarischen Verhältnisses. In dem Maße, als man die Homousie des Sohnes mit dem Vater betonte, trug man jene concreteren Bestimmungen auch auf den Vater und damit auf die Gottheit überhaupt über. Die concreten Aussagen, welche man dem Logos zugeteilt, galten nun der Einen Gottheit. In Folge der ausgebildeten Trinitätslehre setzte man den Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, Urbild und Ebenbild, zwischen *αἴτιον* und *αἰτιατόν*, den dreifachen *τρόπος ὑπάρξεως* in das Wesen der Gottheit hinein; selbst der anfangs so stark gespannte Gegensatz zwischen Wille und Wesen erweichte sich allmählich — ad ipsam Dei substantiam pertinet voluntas [3]) — und so begann der Gottesbegriff lebendiger und realer zu werden [4]). [Dennoch blieb auch fernerhin die abstrakte Fassung des Gottesbegriffs bestehen und machte ihre Consequenzen geltend [5])].

---

1) Vgl. adv. Prax. c. 7 und de carne Chr. c. 11: omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est Der Einfluß der stoischen Bildung Tertullians tritt hier hervor, vgl. Zeller, d. Philosophie d. Griechen (3. A) III, 1, 1 S. 138 ff. bes. 144, auch Nitzsch S. 280 f.

2) So schon Justin dial. 3: *τὸ ὂν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Clemens Al. paed. I, 8. Strom. V, 10—13. Origenes: *ὑπερούσιος, ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα, τὸ ὑπεραγαθόν*.

3) S. meine Christol. I, 80. (3. Aufl.)

4) Ebd. 155 f. Dorner 903. 913. 927. Durchgedrungen ist jedoch diese Fassung keineswegs.

5) [Auch für einen Athanasius ist Gott *ἁπλῆ οὐσία, ἐν ᾗ οὐκ ἔνι ποιότης*

2) Trinität (Theologumena). Wie bereits oben bemerkt, wollen die Versuche der Kirchenlehrer, das Dogma von der Trinität vorstellig zu machen oder spekulativ zu konstruieren, von den kirchlichen Bestimmungen wohl unterschieden sein. Doch sind sie hier, wenigstens in der Kürze, zu erwähnen. Die Analogien aus der Natur, deren sich die älteren VV. bedienten: das Bild von Quelle, Bach und Strom, Wurzel und Baum, Licht und Glanz tragen für das Verständnis wenig aus; sie können möglicher Weise auch irre führen, weshalb der vorsichtige Gregor v. Nazianz mit Recht gewarnt hat, „auf solche Bilder und Schattenspiele einen höheren Wert zu legen;" es sei das geratenste, statt ihrer den frommen Glauben festzuhalten, auf wenige einfache Sätze sich zu beschränken und dem Glauben gemäß zu leben" (Orat. XXXI). Für ein die Vernunft übersteigendes Mysterium haben übrigens sämtliche VV. die Trinität erklärt. Tiefer gehen Origenes und Athanasius, jener, wenn er einige Male die Entstehung des Logos als die Verobjektivirung der Gotte immanenten Ideen zu begreifen sucht [1]), dieser, wenn er sie auf die absolute Vollkommenheit Gottes begründet, ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu verfolgen, oder wenn er auf die Notwendigkeit hinweist, daß das Urbild sich ein Ebenbild setze, um sich darin zu schauen und zu spiegeln (ob. S. 228). Derselbe Gedanke bei Hilarius, der bis zu der Folgerung fortschreitet, daß die Gottheit ihr Selbstbewußtsein in diesem gegenseitigen Erkennen und Schauen habe [2]). Gregor v. Nyssa sucht aus dem Doppelbegriff des Logos (Vernunft und Wort) die Trinität folgendermaßen zu deduzieren: Indem er von der Bedeutung „Vernunft" ausgeht, stellt er den Satz

---

(ep. ad Afr. 8), ἐπέκεινα πάσης οὐσίας (adv. gent. 2). Ebenso die pseudojust. cohort. 21 f., Gregor v. Naz. Or. XXX, 18: ὁ ὢν der noch zutreffendste Name Gottes: ὂν ἴδιον ὄντως θεοῦ καὶ ὅλον . . . τῶν δὲ ἄλλων προσηγοριῶν, αἱ μὲν τῆς ἐξουσίας εἰσὶ προφανῶς, αἱ δὲ τῆς οἰκονομίας (Vgl. später Johannes v. Damask. de fide orth. I, 9). Or. XXIX, 14: ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν, vgl. auch Ullmann S. 332. Gregor v. Nyssa: Gott ist ὁ ὄντως ὤν, vgl. dazu W. Herrmann, Greg. Nyss. sententiae de salute adipiscenda. 1875]. Selbst Augustin der den christlichen Gottesbegriff als Unterbau für seine Trinitätslehre so schön entwickelt hat, löst doch die von ihm unterschiedenen Momente (Sein, Denken, Wollen) immer wieder in schlechthinige Identität auf, de Trini. VI, 7: non est in Deo aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum esse; aut omnino esse, ebd. XV, 22: non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est esse.

1) S. meine Monogr. 113. 131 ff.

2) de Trinit. VI, 69. Comm. in Matth. c. 2.

auf, daß Gott nicht *ἄλογος*, nicht ohne Bewußtsein, nicht ohne den Gedanken seiner selbst gedacht werden könne, und schließt dann weiter, daß dieser Logos entsprechend dem Wesen Gottes, also ewig, unveränderlich, real, lebendig, ja das absolute Leben selbst, und als dieses willens- und wirkungskräftig, gut und alles Guten schöpferische Urquell sein müsse. Nun aber, auf die Bedeutung „Wort" übergehend, fährt er fort: Logos sei ein Relativbegriff, denn er involvire die Beziehung auf einen, der es ausspricht. Das wäre ja kein Wort, welches nicht von Jemand gesprochen würde. Von da aus sucht er dann den hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater zu erweisen. „Wie wir sagen, das menschliche Wort entspringe aus unserer Vernunft, ohne es deshalb mit ihr zu identifizieren oder gänzlich von derselben trennen zu wollen, so unterscheidet sich auch das göttliche Wort durch sein selbständiges Bestehen von demjenigen, durch welchen es die Subsistenz hat, dadurch aber, daß es dieselben Eigenschaften mit ihm teilt, ist es der Natur nach mit ihm eins." Den heiligen Geist aber gewinnt er durch die Erwägung, daß auch unser menschliches Wort nicht ohne *πνεῦμα*, ohne den Odem ist, welcher, indem wir sprechen, zur Stimme wird. „Dasselbe müsse nun auch von dem Worte Gottes gelten, weil es nicht unvollkommener sein kann als unser Wort. Aber während dieses ein bloser verschwindender Lufthauch ist, müsse das göttliche Pneuma real und hypostatisch existiren, also eine eigene Subsistenz haben (*οὐσιωδῶς ὑφεστῶς*), die, weder von Gott, in welchem sie ist, noch von dem Logos Gottes, dessen Begleiter sie ist, getrennt werden kann, noch in das Nichtsein zurückströmt, sondern eine wirkliche Existenz hat, ähnlich der des Wortes." So gewinne man, indem man die Tiefen der eigenen Seele zu ergründen sucht, eine annähernde, obwohl dürftige Erkenntnis jenes göttlichen Mysteriums (Orat. cat. 1. 2. 3). Es bedarf kaum erst der Bemerkung, daß diese Deduction mehr ein Spiel mit Worten, als ein Beweis ist, worauf sie doch Anspruch macht . . Weit häufiger noch suchen die VV. des 4. Jahrhunderts, sowohl Gregor v. Nyssa selbst als der Nazianzener und Basilius, durch Anwendung des allgemeinen Gattungsbegriffs und des Begriffs des Individuums das trinitarische Verhältnis zu erläutern. Ersterer ent-

1) *ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ ὑποστασία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.* Greg. v. Naz. XXXI, insbes. Greg. v. Nyssa in der Schrift: *ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* (Opp. II, 82). Zur Erklärung der selbständigen Subsistenz des Logos vgl. auch die kurze Bemerkung von Apollinarius a. a. O. 104, 22.

spricht dem den Dreien gemeinsamen Wesen, letzterer dem der Hypostase[1]): „wie sich Paulus, Petrus, Barnabas zur Menschheit verhalten, so Vater, Sohn und Geist zu dem Einen göttlichen Wesen; — wie sie sich als Individuum von einander unterscheiden, so die drei Personen der Gottheit.“ Aber dieser Vergleich hatte die bedenklichsten Folgen. Je nachdem man ihn nämlich im nominalistischen oder im realistischen Sinne ausführte, je nachdem man das Gewicht auf das Allgemeine oder auf das Besondere legte, drohte er entweder zum Tritheismus oder zu einem blosen Modalismus zu führen. Im realistischen Sinne entwickelte ihn Gregor v. Nyssa, der so weit geht, zu behaupten, daß man nur uneigentlich von mehreren Menschen reden könne — genau genommen dürfe man nur sagen: der Mensch = Menschheit; im nominalistischen Sinne Gregor v. Nazianz[1]). Eben deshalb sahen sich diese Kirchenlehrer genötigt, doch immer wieder eine Reihe von Restrictionen und Cautelen zur Beseitigung irriger Consequenzen hinzuzufügen, womit sie nur thatsächlich beweisen, wie wenig zutreffend der ganze Vergleich sei.

Der Begründer einer spekulativen Konstruktion der Trinität, die diesen Namen verdient, ist erst Augustin[2]). Er setzt dabei die kirchliche Lehre in der abgeschlossenen Form, wie wir sie oben darstellten: unus Deus in tribus personis und inseparabilia sunt opera Trinitatis — voraus, und sucht dieselbe logisch zu rechtfertigen und zu erklären. Was ihn dazu drängt, ist einerseits die Anerkennung der praktischen Bedeutung dieses Dogma für die ganze christliche Heilslehre, andererseits das Bestreben, die dasselbe gefährdenden Häresien und Mißverständnisse abzuwehren, insbesondere aber die Ahnung, daß in der vollen Erkenntnis dieses Mysteriums die höchste Seligkeit für den

1) Gregor v. Nyssa a. a. O. p. 84. 85: *κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθείη.* Greg. v. Naz. or. XXXI, 16, der diesen Vergleich als unzutreffend ablehnt. Dorner a. a. O. 912 ff.

2) Er thut dies außer in mehreren Abschn. de civ. Dei XI u. XII in den XV Büchern de Trinitate, an denen er fünfzehn Jahre geschrieben hat und in denen er immer wieder neue Ansätze macht, ohne jedoch zu einem genügenden Abschluß zu kommen. Daher die Schwierigkeit dieses Werkes. Eine Übersicht desselben gibt Bindemann 3, 2; eine Art Rekonstruktion, die aber über Augustin hinausgeht, Gangauf: „Augustins spekulat. Lehre von Gott dem Dreieinigen“ 1865, mit reichlichen Quellenbelegen; Baur, Trinit. Bd. 1, eine klare Darstellung, die aber sofort in einen dem Augustin fernliegenden pantheist. Gedanken umgedeutet wird. Vgl. auch A. Dorner: „Augustinus, sein theol. System und seine religions-philos. Anschauung“ 1873 und in PRE[2] I.

menschlichen Geist liege, hier schon annähernd, einst vollendet im Schauen. Diese Ahnung war der eigentliche Nerv seines Versuchs, an den er die ganze Kraft seiner Spekulation wendete, und zwar im vollen Bewußtsein der Schwierigkeiten, die ein solches Unternehmen hat. Um dieselben zu beseitigen, weist er zunächst die Analogie von species und genus, eben so entschieden aber auch die Unterscheidung von Wesen und Accidenz in Gott, und jeden quantitativen und qualitativen Unterschied der Drei von einander ab. So wahrt er vor Allem die Einheit und Gleichheit, an der ihm sowohl im kirchlichen als im spekulativen Interesse Alles liegt.

Wie ist nun aber innerhalb dieser substanziellen Einheit eine Dreiheit von Personen denkbar [1])?

Zur Beantwortung dieser Hauptfrage schlägt er den psychologischen Weg ein. Sein Gedanke, den er durch einen breiten Unterbau von Analogien teils aus der Natur, teils aus dem Wesen des Menschen begründet, ist der, daß der menschliche Geist, weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, auch die Züge des Urbildes an sich trage, und deshalb, indem er sich selbst begreift auch zum Begriffe Gottes und damit zum Begriff der Trinität gelangen könne. Er reflektiert da auf die drei Vermögen, oder vielmehr, da die Vermögen nur als aktive sind, auf die dreifache Thätigkeit, vermöge der der menschliche Geist sich seiner erinnert, sich erkennt und sich liebt: mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Diese drei, memoria, intelligentia, voluntas, näher das Selbstbewußtsein an sich als unmittelbares ruhendes in seinen Inhalt hineinversenktes, das Denken, in dem der Geist sich selbst erkennt und objektiviert (cogitando mens se in conspectu suo ponit), und der Wille (oder die Liebe), in dem er beides zusammenfassend sich selbst liebt — diese Drei, die in dem Wesen des Geistes notwendig gegeben die Vollzugsformen seiner Lebensbewegung sind, bilden eine einheitliche Dreiheit. Denn hier haben wir nicht drei mentes oder tres vitae, sondern drei Relationen des Einen Geistes et haec tria unum sunt; jedes ein Moment an und für sich (ad se ipsum et in se ipso), jedes unzertrennlich mit dem anderen verbunden, mit dem andern zumal gesetzt, in und mit jedem aber auch die Andern, — denselben Einen Geist ganz und ungeteilt: quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capi-

1) Die Beantwortung dieser Frage ist der Zweck der letzten Bücher, XV, 1: Quae (natura creatrix, simplex etc.) utrum sit Trinitas non solum credentibus div. scripturae autoritate, verum etiam intelligentibus aliqua si possumus ratione demonstrare debemus.

untur, aequalia sunt tota totis singulis, et tota singula simul omnibus totis et haec tria unum, una mens, una vita, una essentia [1]). Wenden wir nun, wie wir dürfen, diese menschlichen Verhältnisse auf die göttlichen an, so ergibt sich: Eine göttliche Wesenheit (essentia, substantia) in drei unterschiedenen Existenzweisen oder genauer in drei verschiedenen Funktionen; derselbe Eine göttliche Geist unter drei einander fordernden und bedingenden Formen: als der sich unmittelbar wissende, als der sich denkende (denkend sich verobjektivirende) und sich liebende, in der Liebe sich mit sich selbst zusammenschließende [2]).

Allerdings, bemerkt Augustin wiederholt, ist die psychologische Trinität noch nicht das adäquate Bild der göttlichen (impar imago, sed tamen imago). Dies wird sie erst, wenn das menschliche Denken und Wollen Gott zum Inhalte hat, wodurch es zur wahren Weisheit wird. Und dies geschieht durch die Erneuerung des gefallenen Menschen zum Bilde Gottes, nach welchem er ursprünglich geschaffen ist, in der geistlichen Wiedergeburt. Erst von hier aus komme man zum vollen Verständnis der göttlichen Trinität [3]). Und so nimmt denn Augustin einen neuen Anlauf. Aber er kommt auch von da aus nur wieder zu dem Resultat: Gott ist das absolute Selbstbewußtsein (sapientia), die notitia sui und die dilectio sui; dies ist die göttliche Trinität [4]). Daß mit dieser Bestimmung die Einheit, die Wesens-

---

1) de Trinit. X, 18. Ebd.: Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia . . Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud, quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Vgl. IX, 4. 18. XV, 21 insbes. XIV, 6. 8 und die Belege bei Gangauf S. 266—276. Anders de civ. D. XI, 26: esse, nosse, velle. — Voluntas und amor braucht Augustin für gleichbedeutend.

2) de civ. D. a. a. Orte und de Tr. X. XV im Folgenden.

3) de Tr. XV, 15: haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Vgl. XIV, 17. 22. 23. Vollständig tritt jene Erneuerung und darum diese Erkenntnis erst ein im künftigen Leben, dem das Schauen vorbehalten ist; daher die Einsicht auch der Wiedergeborenen nur erst eine annähernde. Gangauf S. 282.

4) XV, 10: Cur itaque ibi non agnoscimus Trinitatem? An haec sapientia, quae Deus dicitur, non se intelligit, non se dixerit? Quis hoc dixerit, aut quis est qui non videat, ubi nulla scientia est, nullo modo

identität der Drei völlig gewahrt sei, liegt auf der Hand; aber die Hypostasen werden zu bloßen Relationen in dem Prozeß des göttlichen Denkens und Wollens. — Zwar gelingt es Augustin, für die zweite Hypostase durch die Hinzunahme der Analogie von „Gedanke und Wort" eine gewisse Selbständigkeit zu gewinnen: der Sohn ist nicht nur das Denken (cogitatio) des Vaters, sondern der objektiv gewordene Gedanke, die notitia patris, das Bild, in dem er sich selbst vergegenständlicht und wiedererkennt (recognoscit — imago quae cogitatione formatur). Dieses Wort ist, weil der Selbstgedanke, die Selbstsetzung des Vaters, demselben durchaus wesentlich gleich [1]) und hat als solches ein wirkliches, objektives Sein (essentia = substantia). Während nämlich das Bild, welches der endliche Geist von sich erzeugt, nur eine formale Existenz hat (scientia de scientia), weil in uns Denken und Sein nicht dasselbe ist, so ist in Gott, weil in ihm beides dasselbe ist, das Denken seiner selbst ein wirkliches Produzieren, das Produkt, das Wort, daher: essentia de essentia, absolutes, reales Sein und Leben [2]). Eben deshalb hat es auch eine vom Vater unterschiedene Subsistenz, weshalb man es auch mit der Kirche persona nennen kann. Allerdings nicht im Sinne einer individuellen Persönlichkeit, eines menschlich-endlichen Individuums, — — dagegen verwahrt sich Augustin aufs Bestimmteste; schon der Begriff des Absoluten, der dem Sohne eignet, würde dies verwehren, — wohl aber im Sinn einer Relation innerhalb der Einen Gottheit, relative ad Patrem; der Sohn ist ein alius quippe non est ipse qui Pater, non tamen aliud, sed hoc ipsum est et Pater et Filius. Quid est *hoc ipsum est?* Unus Deus est. Bei dieser allgemeinen Verhältnisbestimmung bleibt hier Augustin stehen, oder er drückt sie etwa negativ so aus: der Vater ist nicht der Sohn,

---

esse sapientiam? aut vero putandum est, sapientiam, quae Deus est, scire alia et nescire se ipsam, vel diligere alia nec diligere se ipsam? quod si dici vel credi impium est: ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Zuweilen nennt Augustin aber auch den Sohn die Weisheit.

1) XV, 14: Tamquam se ipsum dicens genuit Pater Verbum sibi aequale per omnia. Non enim ipsum perfecte dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in se ipso . . quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, et in ipso est, quod autem in ea non est, nec in ipso est. Cont. serm. Ariani: hoc genuit Pater quod ipse est.

2) XV, 13. 15. 21. Nosse et esse in Deo unum est.

der Sohn nicht der Vater[1]); näher geht er auf den persönlichen Unterschied nicht ein, vielmehr führt er denselben angelegentlich sofort auf jene (abstrakte) Einheit des Wesens zurück, zuweilen so stark, daß er ihn zu einem blos nominellen herabzusetzen scheint, so z. B. wenn er VII, 1 sagt: non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem[2]).

Gilt dies nun schon von dem Sohne, so in noch höherem Maße von dem heiligen Geist: Vater und Sohn lieben sich gegenseitig, und diese von beiden ausgehende, beide verbindende Liebe ist der heilige Geist[3]). Da bleibt das Dritte vollends ganz unpersönlich, es kommt zu keinem selbständigen Sein desselben, um so weniger als der Geist nicht vom Vater und vom Sohne ausgeht, als von zwei Prinzipien, sondern von der Einheit beider (Pater et Filius relative ad Spiritum sanctum sunt unum principium); die Einheit beider aber ist eben das unteilbare Wesen der Gottheit, der heilige Geist die divina substantia, man könnte ihn auch die absolute Heiligkeit nennen[4]). Zwar präcisiert Augustin dieses Verhältnis wiederholt näher dahin: Ergo Spiritus sanctus Patri et Filio prorsus aequalis, et in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus, und trägt darauf dieselben Bestimmungen

---

1) Tract. in Evg. Ioh. 36, de Tr. V, 8. 9: Non aliud — quia et hoc simplex pariterque bonum est incommutable . . Et haec Trinitas unus est Deus; nec ideo non simplex quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius aut solus Spiritus s., aut vero sola ista est nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt sed ideo simplex est, quoniam quod habet, hoc est excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater Filium habet nec tamen ipse est Pater. Vgl. VII, 4. 5.

2) Ebd. im Flgd.: Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus, interrogati, quid tres? cum tres esse fateremur? Vgl. über diese ungeistliche Zurückführung auf die Identität V, 8 VII, 3, VI, 7. Über den Unterschied sagt er constant nur: his appelationibus hoc significatur, quod ad se invicem referuntur ipsa substantia, qua unum sunt.

3) VI, 5: Invicem se diligunt Pater et Filius; est ergo unus diligens eum, de quo est et ipsa dilectio. XV, 17. XV, 19: caritas Patris nihil est aliud, quam eius ipsa natura atque substantia.

4) VI, 5. V, 11. de civ. D. XI, 24.

über wie bei dem Sohne, aber er vermag es nicht, aus dem Begriff der Liebe eine persönliche Subsistenz zu deducieren.

Allerdings will dies Augustin. Es teilt und bekennt aufrichtig den Glauben der Kirche an eine wirkliche Trias, wie er ihn denn a. a. OO. ganz bestimmt ausspricht [1]). Er macht selbst mehrmals einen Versuch, die Selbständigkeit der Personen schärfer zu fixiren [2]), und XV, 14, die Einheit mit dem Unterschied zu vermitteln: „Der Vater schaut Alles in sich selbst und eben so deutlich Alles im Sohne und heiligen Geiste; aber in sich erkennt er Alles, wie es von ihm herrührt, im Sohne schaut er Alles, wie es ihm durch die Zeugung, im heiligen Geiste, wie es ihm durch die gemeinschaftliche Spiration mitgeteilt ist. Nicht minder erkennt der Sohn Alles und zwar im Vater, wie es in ihm seinen Ursprung hat, in sich, wie es ihm vom Vater überkommen ist, und im heiligen Geiste, wie es ihm von beiden gegeben ist. Alle göttlichen Personen durchdringen und durchwohnen sich so gegenseitig in der einen göttlichen, alles durchleuchtenden Erkenntnis, unbeschadet dessen, daß dieselbe in jeder einzelnen Person an der Proprietät dieser Person participiert. Allein es gelingt ihm eben nicht, auch diese scharfsinnigen Unterschiede festzuhalten [3]). Die völlige Gleichsetzung von intelligere, velle und esse in Gott, von Personsein und Gottsein droht immer wieder jeden Unterschied zu absorbiren. Augustin fühlt auch wohl, daß er mit seiner psychologisch-analogischen Theorie dem Bekenntnis der Kirche nicht völlig gerecht werde. Deshalb lenkt er sofort wieder ein: „Das menschliche Abbild entspricht dem göttlichen Urbild nicht völlig. Der Unterschied ist: einmal, daß im menschlichen Geiste zwar eine Trinität ist, aber der Mensch ist sie nicht selbst, während Gott die Trinität ist; sodann, daß im Menschen die drei geistigen Potenzen nur in einer

---

1) de civ. D. XI, 10, de fide et symb. Serm. 71 und in den Schriften gegen die Arianer.

2) Vergeblich versucht Gangauf sie festzuhalten. 347. 387. 369.

3) Z. B. X, 5 in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas et nulla commixtione confunditur . . Singula sunt in semet ipsis et invicem tota in totis. Dies gilt von jedem der Drei: mens est in se ipsa . . et notitia, quamvis referatur ad mentem cognoscendam vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur . . et amor, quamvis referatur ad mentem amantem cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in ipso etc. Aber sofort: in jedem von beiden ist das andere, weil die mens in dem amor, und die Liebe in der notitia, und jedes dasselbe was das andere ist.

Person sind oder der Mensch nur gedenkt durch das Gedächtnis und erkennt durch die Intelligenz und liebt durch den Willen, während von Gott gesagt werden muß, daß auch jede Person der Trinität sich erinnere, erkenne und liebe durch sich selber, wie dies auch durch die Formeln — Licht von Licht, Weisheit von Weisheit, Liebe von Liebe bezeichnet wird [1]). Von da aus würde sich eine ganz andere Weise der Construction ergeben: entweder aus dem Selbstbewußtsein für sich oder aus der Liebe für sich. In der That schlägt auch Augustin einmal den letzteren Weg ein, ohne ihn jedoch weiter zu verfolgen [2]).

So ist denn dieser mit so viel Anstrengung und Scharfsinn ausgeführte Versuch des großen Kirchenlehrers nur ein Beweis, das sich auf diesem Wege die Trinität nicht beweisen läßt. Dieses Gefühl begleitet ihn auch durch die ganze Arbeit hindurch. Er erkennt das Unvermögen des menschlichen Geistes, die trinitarischen Verhältnisse zu ergründen, und der menschlichen Sprache, sie ins Wort zu fassen [3]) und bleibt schließlich anbetend vor dem Mysterium stehen: est mirabiliter ineffabile sive ineffabiliter mirabile.

Überblickt man die Reihe dieser Erklärungsversuche der Kirchenlehrer, so läßt sich nicht verkennen, daß sie sämtlich das größere Gewicht entweder auf den Unterschied oder auf die Einheit legen und deshalb bald einem blosen Modalismus zu verfallen, bald einem Tritheismus sich zu nähern scheinen. Aber eben so gewiß ist, daß sie keines von beiden wollen, vielmehr gegen jeden dieser Abwege sich aufs bestimmteste verwahren. Der Grund liegt einfach darin, daß hier ein Mysterium vorliegt, dessen beide Seiten zumal in menschlicher Sprache sich nicht zum völlig adäquaten Ausdruck bingen lassen. Dagegen ist es verkehrt aus diesem sogenannten „Hinundherschwanken zwischen Einheit und Dreiheit“ gegen das Dogma selbst zu argumentiren und es des innern Widerspruchs zu beschuldigen [4]). Als ob das Wesen desselben

1) XV, 22. 23. 7. 18.

2) IX, 2; cum aliquid amo, tria sunt: ego et quod amo et ipse amor. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et (mutuus) amor.

3) Re vera cum Pater non sit Filius et Filius non sit Pater et Spiritus s. nec P. sit nec Fil., tres utique sunt; tamen cum quaeritur: quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen „tres personae“, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur V, 8. VII, 4.

4) Wie nach Schleiermacher's Vorgang Dav. Strauß (1, 424—460), Biedermann §. 611 ff. u. a.

in ein paar logischen Formeln bestehe, oder als ob es seine Wurzel nicht vielmehr in einem Boden habe, den diese patristischen Analogien oder dialektischen Antinomien gar nicht berühren: in dem göttlichen Worte und in dem Gemeinglauben der Kirche. Es ist der Ausdruck des christlichen Bewußtseins von der Erlösung durch Christus in einer Form, welche ihm die geschichtliche Entwicklung und der Gegensatz der Häresien mit Notwendigkeit aufgeprägt hat [1]).

3) Die Schöpfungslehre [2]). In seiner Beziehung zur Welt, als deren Ursache, wird das Wesen Gottes ausschließlich gedacht. Vater der Welt, (*πατηρ τοῦ ὅλου* oder *τούτου τοῦ παντός*) ist daher die stehende Bezeichnung Gottes bei den Apologeten. Schon das Taufsymbol bekannte ihn als den allmächtigen Schöpfer. Der Glaube, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen, ist das erste der Gebote des Hirten (mand. 1.) Mit Unrecht hat man einem Justin eine Schöpfung der Welt aus einer bereits vorhandenen *ὕλη* zugeschrieben. Aber des principiellen Gegensatzes der biblischen Schöpfungslehre zu dieser Vorstellung ist sich Justin nicht bewußt, und in den uns erhaltenen Schriften hat er es nirgends direkt ausgesprochen, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen [3]). Noch unbestimmter ist die Haltung von Athenagoras, obwohl dieser gerade in der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung den Beweis für die Wahrheit der christlichen Gottesverehrung erblickt (leg. 3. 15). Jedoch nötigte die Gnosis dazu, die Schöpfung aus nichts hervorzuheben und jede Emanationstheorie entschieden abzuweisen. So lange aber dieselbe in der Lehre vom Logos eine Stütze hatte, ließ sich der biblische Schöpfungsbegriff noch nicht allseitig rein durchführen. Erst mit der scharfen Unterscheidung zwischen generatio und creatio setzte er sich völlig durch.

Der Maler Hermogenes hatte zwar die gnostische Emanationslehre aber auch die kirchliche einer Schöpfung aus Nichts verworfen, weil — dies war sein Gegengrund — wenn doch dieser gemäß der Wille Gottes die alleinige Causalität alles Seienden ist, auch das Böse und Unvollkommene in der Welt auf ihn zurückgeführt werden müßte. Dagegen erklärte er sich die Schöpfung (Weltbildung) aus

---

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen in dem proëmium Loc. von M. Chemnitz und in Twestens Dogmatik 2. Bd.

2) Neben Möller a. a. O. vgl. hier auch Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwiss. I, 170 ff.

3) Vgl. v. Engelhardt S. 139 f.

dem ordnenden und bildenden Einfluß, den Gott, als das höchste Gute und Schöne (als das Gesetz der Ordnung), durch seine Anziehungskraft auf den chaotisch gährenden Stoff gleichsam magnetisch ausgeübt habe und fortwährend ausübe, um das Formlose daran zu überwinden. Was sich von jener nicht durchdringen und überwinden lasse, — dieser zurückbleibende Rest sei das Böse in der Welt. Hermogenes nahm also wie die Platoniker eine selbständige, anfangslose, formlose, aber bildungsfähige Materie an, die Weltbildung aber dachte er als einen ins Unendliche fortschreitenden Prozeß, um daraus das Vorhandensein des Häßlichen, Gesetzwidrigen und Bösen in der Welt zu erklären. Als weiteren Grund fügte er hinzu: weil Gott von Ewigkeit her Herr ist, müsse er auch (ewig) einen Gegenstand gehabt haben, an dem sich seine Herrschermacht bethätigt [1]). Denselben Grund machte auch Origenes für seine Lehre von einer anfangslosen Schöpfung — zunächst einer Geisterwelt, die gewissermaßen (durch Mitteilung) aus dem Wesen Gottes durch den Willen Gottes entstanden, dann einer materiellen Welt aus Nichts — geltend: otiosam et immobilem dicere Dei naturam impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potestatem [2]). Erstere bekämpfte Tertullian im Interesse der absoluten Monarchie, Weltfreiheit und Macht Gottes: der Name „Herr" bezeichne nicht das Wesen, sondern ein Verhältnis Gottes, ein Accidenz, das erst mit und seit der Entstehung der Welt hinzugekommen sei, und zwar kein notwendiges, sondern ein auf der Freiheit Gottes beruhendes Verhältnis: denn Gott bedürfe der Welt nicht, um zu sein, was er ist. Überdies werde durch jene Lehre die Allmacht Gottes auch dem Bösen gegenüber gefährdet und dieses selbst verewigt. Ähnliche Gründe hielt Methodius der Origenischen Theorie entgegen [3]), die

1) Wir kennen seine Theorie näher nur aus Tertullian's adv. Hermogenem. Kurz Hippol. Phil. VIII, 17. Vgl. a. Harnack Z. f. hist. Th. 1874 S. 206 ff.

2) de princ. I 2, 10. III. 5, 3 und meine Monogr. S. 110 ff. 153.

3) Codex 235 S. 302 ed. Bekker (aus der Schrift περὶ γενητῶν): Durch eine anfangslose Beziehung Gottes zur Welt werde die Absolutheit desselben aufgehoben. Durch einen Übergang vom Nichtschaffen zum Schaffen trete keine Veränderung in Gott ein. Ebenso erwies er in der Schrift περὶ αὐτεξουσίου die Unmöglichkeit einer anfangslosen Materie neben Gott. Über ihn vgl. G. Fritschel, M. v. Olympus u. s. Philos. 1879, und Harnack, Dogmengesch. S. 649 ff. — Athan. de incarn. 2: Gott wäre nicht Schöpfer, wenn er nicht auch die Materie schaffte.

später ohnehin allgemein verworfen wurde (Syn. zu Konst. 543). Aber die bedeutendste Instanz dagegen, welche die Trinitätslehre darbot, daß nämlich Gott als der Dreieinige den adäquaten Gegenstand für seine Selbstoffenbarung und Selbstbethätigung in sich selbst habe, hat weder Methodius noch sonst einer der Kirchenlehrer geltend gemacht, selbst Augustin nicht, so eingehend er sich auch mit dem Schöpfungsbegriff beschäftigte und so sinnreich er den scheinbaren Widerspruch eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung mit dem ewigen Gottesgedanken derselben zu lösen wußte [1]).

Auch auf das Schöpfer-Weltverhältnis warf dieses centrale Dogma sein Licht. Hatte es der Sabellianismus pantheistischartig gefaßt und der Arianismus deistisch, so stellte sich in den beschriebenen kirchlichen Kämpfen dagegen die Unstatthaftigkeit beider Anschauungen heraus und bahnte sich die richtige Weltanschauung in der Verbindung der göttlichen Transcendenz mit der göttlichen Immanenz an. Durchgedrungen ist allerdings auch sie nicht, doch bereitete sie den Boden für die Christologie zu.

Als Zweck der Welt erscheint durchaus der Mensch [2]), welcher in seiner geistigen Ausrüstung die Befähigung zur Erkenntnis Gottes und seines Willens besitzt. Die Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott durch Teilnahme am Besitz seines Geistes und seiner Herrlichkeit bezeichnet dabei Irenäus als das Ziel, zu welchem der Mensch von vornherein bestimmt war [3]). Man betrachtete daher gegenüber dem heidnischen Fatalismus das Weltverhältnis aus dem teleologischen Gesichtspunkte, und hob die göttliche Vorsehung im Zusammenhang mit dem Weltzweck aufs stärkste hervor, indem man zugleich die Selbst-

1) Conf. VII, 7: Fecisti caelum et terram non de te; nam esset aequale unigenito tuo, — et aliud praeter te non erat unde faceres: et ideo de nihilo fecisti caelum et terram. Über die Zeit Conf. XI, 10. 13, de civ. Dei VII, 30. XI, 4—6. XII, 15—19; non in tempore sed cum tempore factus est mundus . . Baur, D. G. 1, 2 S. 117.

2) Theoph. II, 10 vgl. 18 ff. I, 4 Pseudomel. 8. 9. Iren. V, 29, 1 vgl. IV, 11, 2. 14, 2. Clem. Paed. I, 3. Athan. de incarn. 3. c. gentes 2. Greg. v. Nyssa or. cat. 5.

3) IV, 14, 1. 5, 1. Vgl. Tert. adv. Mrc. III, 8: Der Mensch hat von Gott den status vitae, ist zum Leben und recht leben bestimmt. Clem. Coh. 1: Die Christen sind das uranfängliche Gebilde des Gottes-Logos. Str. V, 6: *ὁ δὲ μεταδοὺς ἡμῖν τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν μεταδέδωκεν κ. τοῦ λόγου λογικῶς τε ἅμα κ. εὖ ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς.* Zuerst nennt Hermas die Kirche den Weltzweck vis. I, 1, 6. II, 4, 1.

verantwortlichkeit und Freiheit der vernünftigen Kreatur gegen jeden Zwang verwahrte. In diesem Interesse lehrte man eine bis ins Einzelnste und Kleinste hinein sich erstreckende göttliche Providenz und Weltregierung — ein wesentliches Moment des christlichen Gemeinglaubens, in dem Glauben an den lebendigen Gott schon mitenthalten und nur deshalb nicht symbolisch ausgesprochen, weil keine innerkirchliche Bewegung dazu Anlaß gab. Nicht blos die Apologeten Justin und Athenagoras, sodann die Alexandriner [1]), auch noch die späteren Kirchenlehrer Chrysostomus und Theodoret haben diesen Glaubensartikel sorgfältig ausgeführt.

Die vielfachen fortgesetzten Versuche derselben, das Vorhandensein des Bösen und des Übels in der Welt mit dem Glauben an den guten Gott in Einklang zu bringen [2]), blieben im wesentlichen bei dem oben S. 94 bereits konstatierten Resultate stehen: Unterscheidung zwischen moralisch- und physisch Bösem, göttliche Zulassung des ersteren und Unterordnung des anderen unter die göttliche Weltverwaltung und Menschenerziehung. Nach Origines hat die ganze Weltordnung die Bedeutung eines Läuterungsprozesses der abgefallenen Geister [3]).

Einen weiten Raum nahm in der Anschauung der alten Kirche die Geisterwelt ein: die gut geschaffenen und im Guten verharrenden Geister, die Engel, als Organe der göttlichen Weltregierung, und die durch einen Akt der freien Selbstbestimmung abgefallenen; die Dämonen, als die kompakte Gegnerschaft des Reiches Gottes in der Welt, die Verführer zu allem Bösen und Mitverursacher aller Übel (hominis eversio operatio daemonum), an ihrer Spitze der Teufel, aus Hochmut und Neid gefallen. Das eigentliche Herrschaftsgebiet dieser finstern Mächte sah man besonders im Heidentum, in den vermeintlichen Göttern desselben die Personifikation der Dämonen, die heidnischen Opfer die Speise der Dämonen. Von ihnen geht die Feindschaft gegen das Christentum, von ihnen gehen die Versuchungen zum Abfall, die Häresien und die blutigen Verfolgungen [4]), aber auch die

---

1) Schon Clemens Strom. I, 11: *ἀνειρηθείσης τῆς προνοίας μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται.* Ebenso V, 6.

2) So von Maximus *περὶ ὕλης* (Eus. h. e. V, 27. praep. ev. VII, 21 ff.), Methodius *περὶ αὐτεξουσίου*, im Dial. Adam. — Athan. c. gent. 6. 7. Basil. in Hexaem. 2, 4. Greg. v. Nyssa or. cat. 6 betonen, daß die Sünde nichts Positives sei, sondern Mangel des Guten.

3) Belege bei Münscher, v. Baur und Harnack.

4) Jedoch ohne Beeinträchtigung der göttlichen Weltregierung (vgl. Tert. de praescr. 4, de fuga 1 ff.).

Reizungen zur sinnlichen Lust aus. In ihrem Dasein ist die Erklärung für alles Böse gegeben. Nur ist ihre Macht nicht unwiderstehlich, sie können zur Sünde nur reizen, nicht zwingen. Die erlösende Kraft, welche dem Christen schon im gegenwärtigen Aeon zu Teil geworden, tritt gerade in seiner Gewalt über die Dämonen zu Tage [1]). Der große Weltkampf, der zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge gestritten wird, ist in letzter Instanz ein Kampf zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Satans [2]).

4) Die alte Kirche stand mitten in diesem Kampf. Sie mußte die ganze Hitze und Schwere desselben erfahren. Um so sehnsuchtsvoller richtete sie den Blick auf den Ausgang desselben, auf die Wiederkunft ihres Herrn zum Sieg über seine Feinde, zur Erlösung und Vollendung seiner Gemeinde. In dieser Hoffnung lebte die Kirche jener Zeit, wie hernach niemals mehr.

Über die Stadien aber, die diesem Ziel vorangehen, schwankten die Ansichten. Als die nächste Wirkung der Auferstehung oder vielmehr des descensus Christi — ein Punkt, der zwar erst nach dem 4. Jahrh. in das Apostol. Symbolum aufgenommen, der Sache nach aber bei den meisten Kirchenlehrern von Justin an sich findet [3]) — dachte man die Befreiung der alttestamentlichen Gerechten aus dem Hades, d. h. aus den Banden des Todes und der Dämonen. Auch die nach Christus verstorbenen Gläubigen ließ man nicht sofort in die unmittelbare Gemeinschaft Gottes, sondern in eine Art von Zwischenzustand (den man bald in die oberen Räume des Hades, bald in den Himmel verlegte) erhoben werden, in welchem sie in bewußter seliger Ruhe der Auferstehung entgegenharrten; eine Vorstellung, die jedoch Origenes bestritt. Denn nach ihm gelangen sie sogleich zu Gott, in den Freudenort des Himmels, ins Paradies. Und diese Ansicht setzte sich im vierten Jahrh. durch. Die völlige Seligkeit tritt nach dem einhelligen Glauben der Christenheit erst mit der Auferstehung des

---

1) Just. Dial. 30. 76. Tert. apol. 23 u. s. w.

2) Näheres bei Baur, D. G. 1 und Nitzsch §. 48. — Am ausführlichsten und bis ins Phantastische Origenes.

3) Vgl. die Stellen bei Nitzsch §. 65, auch Caspari III, 206 ff. — Ursprünglich stand das descendit ad inf. weder in den römischen noch in den morgenländ. Symbolen; auch im 4. Jahrh. findet es sich nur erst in einigen unbedeutenderen Bekenntnissen s. Hahn S. 125, und Kahnis, Dogm. 2, 159, v. Zezschwitz a. a. O. II, 1, 94. Um 500 ist das erweiterte Apostolikum von der gallischen Kirche in die römische herübergekommen.

Leibes ein. Mit welcher Energie die älteste Kirche dieselbe bekannt und verteidigt hat, haben wir oben gesehen. Als die ganze Hoffnung der Christen (Tert. de resurr.: Fiducia christianorum resurrectio mortuorum), als die Grundlage der Sittlichkeit wurde sie bezeichnet[1]). Sie blieb auch fortwährend ein wesentliches Moment des kirchlichen Bekenntnisses nur mit dem Unterschied, daß die Einen, wie Irenäus (V, 12, 3) und Tertullian (de resurr. 35), den Auferstehungsleib materieller, dem alten ähnlicher, Andere, insbes. Origenes, denselben pneumatischer, ätherischer dachten: der Grundtypus des alten in verklärter Art und Gestalt[2]). Völlig in den Geist aufgehen ließ auch er die Leiblichkeit mit der Auferstehung noch nicht[3]). An ihn schlossen sich die maßgebenden Väter der griechischen Kirche, namentlich die Kappadocier an, während Methodius und Epiphanius[4]), diese Gegner des Origenes, die materiellere Auffassung mit Erfolg verteidigten, und im Abendlande Augustin eine mittlere Ansicht geltend machte, die hernach im Abendlande herrschend wurde: Identität des Grundstoffs und der Grundform, aber Verklärung beider, vergleichbar der Umschmelzung einer Statue (enchir. c. 26).

Allgemein anerkannt wurde in der griechischen Kirche die Ewigkeit der Höllenstrafen, nachdem die sonderliche Lehre des Origenes von einer schließlichen *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, die auch in der von ihm beeinflußten Kirche nachklingt, als häretisch verworfen worden war. Es scheint kaum wahrscheinlich, daß die damit zusammenhängende eigentümliche Ansicht des großen Alexandriners von einem Läuterungsprozeß der Seelen nach dem Tode den Anlaß zu der spätern abendländischen Lehre vom Fegfeuer gegeben habe.

Um so größeren Erfolg hatte der Protest desselben gegen den älteren Chiliasmus. Im zweiten und dritten Jahrhundert herrscht nämlich in der Kirche der Glaube an eine zwiefache Auferstehung der

---

1) Mit Vorliebe wies man darauf hin, wie schon die ganze Natur sie vorbilde Clem. 24. Tert. de resurr. 12, Epiph. ancor. 83 u. a., s. auch Basil. Hexaem. 8. — Vgl. für die Beherrschung der christl. Kunst von dem Gedanken der Auferstehung V. Schultze, die Katakomben 1882. S. 115 ff.

2) Belege bei Münscher 3, Baur D. G. 1. Zu Origenes de Princ. II, 10.

3) Darin hat Redepenning gegen meine Monogr. S. 258 Recht.

4) Jener in seinen drei Büchern *περὶ ἀναστάσεως*: der Mensch als geistleibliches Wesen wird durch den Tod nur in die ursprünglichen Bestandteile aufgelöst, um gereinigt und verjüngt wieder hergestellt zu werden; — dieser Panar. haer. 63 und ancor. 82 ff.

Toten und im Anschluß daran die Erwartung eines tausendjährigen Reiches. Papias (bei Eus. h. e. III, 39) hegt dieselbe in fleischlich-materiellem Sinn, Barnabas (c. 15) erwartet ein Jahrtausend sabbatlicher Ruhe noch vor dem Beginn des achten Tages d. h. der neuen völlig verklärten Welt. Justin bezeichnet diesen Chiliasmus geradezu als Bestandteil der Orthodoxie (dial. 80 f. 139). Dem Irenäus bildet derselbe den notwendigen Schlußstein seines großen Systems [1]). Tertullian bekennt ein Königreich der Gläubigen, noch vor Erscheinung des himmlischen und mit anderem Charakter; es beginnt nach der Auferstehung und währt tausend Jahre (eine terrena promissio vor der caelestis). Tertullian ist der einzige Vater, welcher des engen Zusammenhangs der zukünftigen Bekehrung Israels mit der Vollendung des Gottesreiches gedenkt [2]), aber auch er erwartet keine Wiederherstellung Judäas, vielmehr hat er die Beziehung der Weissagung der Propheten auf Christus und die christliche Kirche zu erweisen gesucht [3]). Der eschatologischen Richtung des Montanismus entsprach die Pflege des Chiliasmus (Tert. a. a. O., vgl. Eus. III, 28, 2) [4]). Auch Hippolyt hat ihn vertreten. Es war die Erwartung, daß nach der vorangängigen großen Trübsal die Gemeinde Christi samt den Vätern und Propheten des alten Bundes mit den neuen Leibern der Auferstehung bekleidet, um den Herrn her in einem neuen Jerusalem gesammelt, auf einer verklärten Stätte voll wunderbarer Schönheit und Fruchtbarkeit einen Vorsabbat der ewigen Herrlichkeit feiern werde. Mit glänzenden Farben, unter Beziehung auf die prophetischen Stellen des alten Testaments und auf die Apokalypse schildern es die angeführten VV. in

---

1) V, 32 ff. V, 35: regnabunt iusti in terra crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris et cum sanctis angelis conversationem . . et unitatem spiritualium in regno capient.

2) S. o. S. 117. Vgl. jedoch auch Commodian, carm. apol. v. 935 ff.

3) Adv. Mrc. III, 24 und in der verloren gegangen Schrift de spe fidelium. Eine copia omnium bonorum spiritualium charakterisiert ihm das Millenium. Hieronymus zu Ezech. 36 berichtet jedoch, Tert. habe in de spe fid. einen sinnlichen Chiliasmus gelehrt.

4) Vgl. Bonwetsch, Gesch. d. Mont. S. 79 f. Nicht außer Beziehung zum Montanismus scheint die Interpolation in der ascensio Isaiae III, 21 bis IV, 18 zu stehen, wo unter den Kennzeichen der eingehend geschilderten antichristlichen Zeit auch das selten Werden der Prophetie, Streit über die Parusie namhaft gemacht werden, und eine Verstimmung gegen die Gemeindeleiter und eine dem Mont. verwandte Weltanschauung zu Tage tritt.

plastischer, zum Teil sinnlicher Weise, und doch nicht ohne zugleich die innere geistliche Seite dieses Stadiums hervorzuheben, daß es die letzte Vorstufe in der Vorbereitung zum vollen Schauen Gottes ist, welchem da die Gerechten entgegenwachsen und entgegenreifen in Gemeinschaft mit den heiligen Engeln u. s. w. Jedoch teilt Justin mit, daß auch viele rechtgläubige Christen anderer Meinung seien [1]. Origenes aber hat ihn von seinem spiritualistischen Standpunkte aus entschieden bekämpft [2], sein Schüler Dionysius von Alexandrien ging darin so weit, daß er selbst die Authentie der (von dem christlichen Altertum fast einstimmig anerkannten) Offenbarung Johannes anzufechten begann, ohne jedoch entschiedenen Widerspruch zu wagen (Eus. VII, 25). Von da an zählte der Chialismus namentlich im Orient nur noch einzelne Vertreter [3]. Die herrschende Fassung des vollendeten Heils als Sein bei Gott harmonierte viel zu wenig mit den chiliastischen Voraussetzungen und Vorstellungen. Länger bewahren die lateinischen Schriftsteller den Chiliasmus: ein Commodian, Arnobius, Victorin von Pettau, Lactantius (s. o. S. 145 A.). Hier aber bereitete ihm Augustin ein Ende, indem er Apok. 20, 5 in der christlichen Kirche zur Verwirklichung gelangt sah (de civ. Dei 20, 7 f.) Dazu beförderte, daß das Christentum Staatsreligion wurde, das Verschwinden des Chiliasmus.

Aber die großen Thatsachen der christlichen Hoffnung: die sichtbare Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Toten, das Weltgericht und die ewige Herrlichkeit der Gemeinde bleiben in voller Geltung Bekenntnis und das Triumphlied der streitenden Kirche im Hause ihrer Wallfahrt.

---

1) dial. 80 p. 278. — In dem eschatologischen Ausblick des Didache c. 16 zeigen sich keine unzweideutigen Spuren eines Chiliasmus, ohne daß jedoch damit ein solcher für ihren Verfasser unwahrscheinlich wäre

2) de princ. II 11, 2. c. Cels. IV, 22.

3) Der letzte war in der griech. Kirche Apollinarius von Laodicea.

Beilagen.

Beil. zu S. 187. [Schon seit Schleiermachers berühmter Abhandlung in der theolog. Zeitschrift 1822 Hft 3 (ges. Werke 1. Abt., 1. Bd.) bestanden weitgehende Differenzen über das Sabell. System. Namentlich wurde darüber verhandelt, ob Sabellius die Monas vom Vater unterschieden, und ob er bei Bejahung dieser Frage das Hervorgehen des ersten Prosopon schon zur Schöpfung der Welt in ein causales Verhältnis gesetzt habe; vgl. Neander K.G. I, 329; Baur, L. d. Dreieinigkeit 1 S. 257, D. Kirche d. drei 1. Jahrh. S. 388; Dorner a. a. O. 1, 703; Voigt, Athanasius S. 260. Klarheit in die Frage nach der Lehre des Sabellius hat erst Zahn, Marcell S. 196 ff. gebracht (vgl. auch Harnack PRE² X, 208 ff.). Zahn hat gezeigt, daß von den Späteren zumeist Marcell in der Person des Sabellius angegriffen worden ist. Aus den zuverlässigen Nachrichten über Sabellius (Hippol. Phil. IX, 11 f., Epiph. haer. 62, Athan. de sent. Dion. u. s. w., s. b. Harnack a. a. O.) ergibt sich, daß Sabellius einem einfachem Patripassianismus (wenn dieser einen ungerechten Vorwurf gegen die Monarchianer in sich schließende Ausdruck überhaupt gestattet ist) gehuldigt, d. h. daß für ihn Vater und Sohn successive Existenzweisen durchaus desselben Subjekts (*υἱοπάτωρ*) sind, welches in der Schöpfung und Gesetzgebung sich als Vater, von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt als Sohn, seit dieser Zeit im Prosopon des Geistes wirksam erweist. Von einer Trias und von einem Verhältnis der Monas zum Vater kann hier daher überhaupt nicht die Rede sein. Der Fortschritt bei Sabellius gegenüber seinen Vorgängern besteht, wie es scheint, in der Heranziehung auch des Geistes, und im Zusammenhang hiermit darin, daß er die ganze Heilsökonomie ins Auge gefaßt und dadurch die dreifache Offenbarungsweise Gottes in drei sich gleichstehenden Prosopen hat bedingt sein lassen].

Beil. zu S. 209 Anmerkg. 2. Die Stelle des Basilius de spiritu s. c. 27 geht jedoch über die bisherige Anschauung hinaus. Basil. will das Wörtlein *σύν* (*συνυπάρχειν*) als den bezeichnendsten Ausdruck für das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater, obwohl es nicht in der Schrift vorkommt, überhaupt aber die Gottheit des heiligen Geistes aus der Tradition rechtfertigen. Er unterscheidet da *κηρύγματα* oder *δόγματα*; jene haben wir aus der geschriebenen Lehre, diese aus der apostolischen Überlieferung auf geheimnisvolle Weise überkommen; erstere enthalten die offenkundigen Allen bekannten Vorschriften, letztere die *μυστικὴ παράδοσις*. Beide haben dieselbe Bedeutung (*ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν*). Wenn wir die ungeschriebenen Gebräuche als minder bedeutend verwerfen, so werde uns bald auch der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst verloren gehen, und wir werden vom Kerygma nichts übrig behalten als den Namen. Zu jenen Dogmen zählt nun aber Basilus hier (nicht Glaubenslehren sondern) dem Ritus und Kultus angehörige Stücke, z. B. die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Form der Epiklesis in der Eucharistie, die Kniebeugungen im Gottesdienst, das dreimalige Untertauchen — die Salbung mit Öl und die Abrenuntiation bei der Taufe — lauter bedeutungsvolle Gebräuche. Wo stehen, fragt er, diese Stücke in der Schrift? Sie stammen aus der geheimen Tradition, welche die Väter verschwiegen überliefert haben, um die Heiligkeit der Mysterien zu wahren. Denn was den Ungeweihten nicht einmal zu schauen gestattet ist, das dürfe auch nicht durch Schrift veröffentlicht werden. Offenkundige Dinge kommen bei der Menge leicht in Verachtung; was in heiliger Stille und Zurückgezogenheit gehalten werde, das bleibe Gegenstand der Bewunderung und fleißiger Erforschung. Dies ist der Grund, warum von den Aposteln und Vätern her Manches ungeschrieben überliefert worden sei. Denn etwas anderes ist das *δόγμα* etwas anderes das *κήρυγμα*. Das Dogma werde verschwiegen, die Kerygmen aber seien die öffentlich vorgetragene Lehre (*τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται*). Basil. setzt hinzu: eine Art von Stillschweigen sei auch das Dunkel, dessen sich die Schrift bediene, um den Sinn der Dogmen schwer verständlich zu machen, zum Frommen derer, die sich mit der Schrift beschäftigen. Selbst das Bekenntnis des Glaubens an Vater, Sohn und heiligen Geist — aus welchen Schriften haben wir es? Ohne Zweifel aus der (überlieferten) Tauffomel. — Offenbar hat hier Basil. einen andern Begriff von der Tradition, als den altkirchlichen bei Irenäus

und Tertullian. Ihnen war die Tradition die öffentliche, allbekannte Lehre der Kirche, inhaltlich die praedicatio apostolica et ecclesiastica (was Basil. κήρυγμα nennt); hier fällt sie mit der Arkan-Disciplin zusammen, denn gerade darauf beziehen sich die obigen Beispiele. Dahinter liegt aber wohl der allgemeine Gedanke, daß der dunkle Gehalt der heiligen Schrift erst durch die Tradition sich der Kirche erschließe und bewähre.

Beil. zu S. 211 ff. [Die Quellen und Literatur zur Geschichte des arianischen Streites s. außer an den betreffenden Stellen im Texte, bei Nitzsch a. a. O. und bei Harnack und Möller PRE[2] I, 620 ff. 740 ff., auch Zöckler, Hdb. d. theol. Wiss. II, 88. Über die Kirchenhistoriker vgl. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, 1884: er zeigt wie Sokrates den Philostorgius benutzt hat (eine Hauptquelle für Sokrates ist auch eine Schrift des Macedonianers Sabinus) und von Sozomenos ausgeschrieben worden ist; beide und Philostorgius sind wiederum von Theodoret verwertet worden. Zu Kölling, Gesch. d. arian. Häresie 1874. 83 vgl. Möller in Stud. u. Krit. 1884. Die Literatur auch bei Gwatkin a. a. O.].

Beil. zu S. 236. [Marcell vertritt, obwohl auch die apostolische Tradition anerkennend, die Schrift als die Grundlage der Theologie, im Gegensatz zu der seines Urteils durch Origenes herbeigeführten Fälschung der Schriftlehre durch philosophische, bes. platonische Einflüsse; der ganze Arianismus erscheint ihm als auf dieser Einmischung philosophischer Theorien beruhend. Vgl. Zahn S. 52 ff. — Durch das Hervorgehen des Logos als weltbildende Kraft beginnt ein Gegensatz in Gott, welcher durch die Menschwerdung des Logos zur höchsten Spannung gelangt. Verläuft bei Marcell ähnlich wie wohl auch bei Sabellius die Geschichte des göttlichen Welt-Verhältnisses in drei Perioden (οἰκονομίαι), so weiß doch Marcell von einem Nebeneinander, nicht blos Nacheinander von Vater, Sohn und Geist].

II.

Die Christologie.

Nachdem das Verhältnis zwischen Vater und Sohn und Geist bis in die äußersten Consequenzen hienaus symbolisch festgestellt worden war, wandte sich die dogmenbildende Reflexion der Kirche auf die Person des Gottmenschen, von der sie ausgegangen war, zurück. Denn alle jene, noch so subtilen Bestimmungen, hatten ihren letzten praktischen Zweck darin, zu konstatieren und zu bezeugen, daß der Mensch Jesus Christus wahrer Gott, daß er der Gottmensch und als dieser der Erlöser und Mittler der Menschen sei. In dem christlichen Bewußtsein der Erlösung lag ihre innerste Wurzel. Jetzt handelte es sich darum, das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in seiner geschichtlichen Person — in der Person des menschgewordenen, leidenden, sterbenden und auferstandenen, seiner Gemeinde gegenwärtigen, also des lebendigen Christus (denn als dieser ist er Inhalt des Glaubens) näher zu bestimmen; — eine Aufgabe von nicht minder centraler und praktischer Bedeutung.

Damit beginnt die christologische Arbeit im engeren Sinne.

Sie setzte eben da ein, wo das Dogma vom Sohn zum Abschluß gekommen war. Noch während des arianischen Streites und im unmittelbaren Anschluß an denselben nahm sie ihren Anfang. Aber die allgemeinen Grundlagen dafür waren bereits in den von uns durchlaufenen Stadien (1—4) gewonnen. Deshalb müssen wir mit unserer Betrachtung auch hier wieder bis an den Anfang zurückgehen, um dann die Entwicklung weiter fortzuführen.

Erstes Stadium.

Unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo.

Daß in Christi Person Gottheit und Menschheit geeinigt sind, dies war die Grundanschauung, von der die Kirche ausging (s. oben Theologie, erstes Stadium). Aus welchen Elementen die menschliche Natur des Erlösers bestehe, insbesondere der Unterschied zwischen Seele und Leib, kam dabei noch nicht in Betracht; nur daß sie eine wahre und wirkliche, dem menschlichen Geschlecht entstammende sei, wurde schon von den apostolischen Vätern eben so nachdrücklich hervorgehoben als seine Gottheit. Denn auf der Einheit beider in Christi Person beruhte ihnen das Heil der Menschheit, die Wahrheit der Erlösung, das Wesen des Christentums. Die menschliche Seite Christi wird von ihnen meistens einfach als *σάρξ*, die göttliche zuweilen als *πνεῦμα*, die Menschwerdung häufig als Erscheinung Gottes im Fleisch, in der Regel als *σάρκωσις* bezeichnet, von Justin einmal geradezu als ein *μορφοῦσθαι* (Apol. I, 5); daher die schon angeführten Formeln: *ὁ λόγος σαρκοποιηθείς, ἐν ἀνθρώπῳ θεός.* Wie unmittelbar man das Verhältnis dachte, zeigen Stellen wie die: „Er (dieser selbige Christus) ist sarkisch und pneumatisch, gezeugt und ungezeugt (*γεννητός καὶ ἀγέννητος*), sterblich und unsterblich zumal [1]). Und eben so unbefangen redete man von einem Leiden

---

1) Clem. R. 2: *παθήματα τοῦ θεοῦ.* II Clem. 9: *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.* Barn.: 7. 12, 10: *οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς*, vgl. 5, 10: Das Fleisch Christi macht seinen Anblick der Menschheit erträglich. Ignatius Rom. 6: *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.* Eph. 1. 7: *σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπάθης, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.* Smyrn. 4. 5. Magn. 1 (s. o. S. 34 und Zahn, Ignat. 487 ff. 484 f.). Ebenso: Tatian 13: *θεὸς πέπονθεν.* 21: Gott in Menschengestalt. Melito: (Otto IX, 416): *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος* (p. 419: impassibilis patitur, immortalis moritur). Es bedarf keines Beweises aus dem öffentlichen Wirken Jesu für die Wahrhaftigkeit *τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως.* Jenes, besonders sein Wunderthun, bezeugt *τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα. θεὸς γὰρ ὢν ὅμου τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς, τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν* (vgl. über die Echtheit Harnack, Texte u. Unters. I, 255 ff.). Vgl. auch das Aristides zugeschriebene Frag=

des Sohnes Gottes, von einem Blute und Tode Gottes. Bei Ignatius heißt der menschgewordene Logos mehrmals die ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος, die Kirche das Abbild derselben. Christus ist ihm die leibhaftige gottmenschliche Einheit. Justin, um dies hier vorweg zu bemerken, läßt ihn von Oben her aus Gott geboren sein und betrachtet ihn geradezu als eine Erscheinung, ja fast wie eine Theophanie des Logos: „obwohl ein Mensch, doch nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft" — ganz nach Leib, Geist (Logos) und Seele, läßt er ihn aus dem Logos herausgesetzt sein [1]), ohne damit entfernt die Realität seines menschlichen Wesens oder die Abstammung aus Maria leugnen zu wollen, die er vielmehr gegen den Doketismus verteidigt. Schon er sieht durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Wiedervereinigung der Menschheit mit ihrem Schöpfer vollbracht [2]). Für Irenäus steht Christus, der Mensch gewordene Gott im Mittelpunkt seines Denkens [3]). Er drückt sich gewöhnlich so aus: das Wort Gottes, das im Anfang war und von jeher der Menschheit gegenwärtig war, ist vereint mit seinem (menschlichen) Gebilde Mensch geworden, wahrhaftiger, leidensfähiger, sterblicher Mensch, aus Leib und Seele bestehend — factus id ipsum, quod nos eramus, darauf legte er das Gewicht. Er, der unfaßbare, hat sich faßbar, gleichsam greifbar gemacht [4]), ja sogar:

---

ment: „Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes." Befremdlich (anders Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 592) ist ein Montan zugeschriebener Ausspruch (Mai, Nova coll. VII, 69), Eine Natur und Wirkungsweise Christi vor und nach der Menschwerdung behauptend.

1) Apol. I, 32: οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως. dial. 54, 76. Ap. II, 10.

2) Iren. teilt IV, 6, 2 den Satz aus Justins Schrift gegen Marcion mit: unigenitus filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans. Vgl. Harnack, Dogmen-Gesch. 415 A. 1. Ebd. 467 A. 6 über Melito.

3) Vgl. Harnack S. 464: „In der Ausführung der Christologie liegt die geschichtliche Bedeutung des Irenäus ... Die Betonung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, die doch dabei in ihrer Integrität verharren sollen, ist das Bedeutsame; ebenso bedeutsam ist die Energie, mit welcher J. aus dem Werke Christi die Gottmenschheit gefolgert hat ... Endlich epochemachend ist, wie J. die geschichtlichen Aussagen über Jesus Christus von der Idee der Gottmenschheit aus zu verstehen und ihnen eine Heilsbedeutung zu geben (?) versucht hat"

4) III, 18, 1: in principio verbum existens apud Deum, per quem facta

ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum [1]). Auch er denkt dabei an keine Veränderung oder Verwandlung des Logos in's Fleisch [2]), wohl aber an die innigste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Er nennt ihn „das eingeborene Wort mit seinem menschlichen Gebilde vereint, vermischt, zusammengeschmolzen" [3]); und wie real er diese Einheit denkt, erhellt auch daraus, daß er die Fleischwerdung des Logos zugleich als die Vollendung des Menschen faßt. Nach Irenäus ist nämlich der Mensch schon von vorn herein auf die Gemeinschaft mit dem Logos angelegt; sie gehört wesentlich mit zur Wahrheit der menschlichen Natur, zum Begriff der Gottesbildlichkeit. In dem ersten Adam war sie erst als Anlage, als zu verwirklichende Idee. Nachdem sie durch den Fall verloren gegangen, wurde sie in Christi gottmenschlicher Person nicht nur wiederhergestellt, sondern erst zur vollen Wirklichkeit gebracht. Durch seine Geburt in's Fleisch hat er, der Reine, die alte Geburt geheilt und umgewandelt, und indem er samt dem heiligen Geiste sich mit der alten Substanz des Fleisches einigte, bildete er den wahrhaft lebendigen und vollkommen geistlichen Menschen, in welchem Adams Schöpfung vollendet und seine Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit Gott realisiert ist. So ist Christus selbst die leibhaftige Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit [4]); ein Gedanke, der

---

sunt omnia, qui et semper aderat generi humano, hunc . . . unitum suo plasmati, passibilem hominem factum . .; quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in semetipso recapitulavit in compendio nobis salutem. praestans 18, 6. 7. 19, 1. 2. 21, 9. 22, 1. IV, 20, 5. — III, 8, 2. 11, 3. 16, 36. 17, 4. IV, 38, 2.

1) V. 18, 1 u. 3 vgl. III. 16, 9: significans Christum passum et ipsum esse Filium Dei, qui pro nobis mortuus est, ait apost. Paulus Rom. 5, 8 etc.

2) III, 19, 3: *ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, λόγος ἵνα δοξασθῇ ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι* . . IV, 6, 7: vere homo, vere Deus III, 9, 3. 21, 1.

3) III. 16, 6: Verbum unigenitus — unitus et consparsus (*πεφυραμένος*) suo plasmati . . et caro factus. III. 19, I: Filius Dei filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei. IV, 20, 4: commixtio et communio Dei et hominis. IV, 33, 11: adunitio verbi ad plasma — Dagegen ist das Fragment bei Massuet p. 847 mit dem Ausdruck *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν φυσική* unecht.

4) IV, 33, 4. V. 1, 3: in fine Verbum Patris et spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum fecit homi-

auch bei Tertullian bisweilen anklingt, jedoch nicht weiter durchgeführt wird [1]). Dieser betrachtet die Menschwerdung als einen Akt der schlechthinigen Macht und Freiheit Gottes auf Grund seiner rettenden Liebe zu uns, und zwar als eine Menschwerdung im eigentlichsten Sinne, „als eine Geburt Gottes ins Fleisch" (nasci se Deus voluit), als Übergang aus einer Daseinsweise in die andere, zu dessen Rechtfertigung (gegen Marcion) er den Satz aufgestellt: „daß Gott, im Unterschied von allen Geschöpfen, sich in Alles verwandeln kann und gleichwohl bleiben, was er ist." Kraft dieses Aktes ist der Sohn Gottes in die endlich-menschliche Seinsweise, in die Teilnahme an den Affekten, Zuständen, Leiden des Fleisches eingegangen (concarnatio), weshalb man sagen kann: natus, mortuus est filius Dei, crucifixus, passus, mortuus est Deus [2]). Auch sonst kommen

---

nem, capientem perfectum patrem (Dunker 203). Vgl. V, praef.: factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod ipse est. Ferner II. 22, 4. III. 18, 7. 20, 2. c. 21 ganz, insbes. V. 16, 2 das griech. Fragment: ὁπότε σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τὰ ἀμφότερα (sc. εἴκονα κ. ὁμοίωσιν) ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. V, 36, 3: plasma eius (Dei) conformatum et concorporatum filio perficitur: ut progenies eius primogenitus verbum descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo; et factura iterum capiat verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei. — Nur geht dem Iren. die Bedeutung der Person Christi lange nicht auf in dem modernen „urbildlichen Menschen." Vgl. mit III. 18 c. 19 und die oben S. 176 ff. (zur Theologie) mitgeteilten Stellen.

1) de resurr. carnis c. 6 und adv. Prax. 12, zu Genesis 1, 26 (nach der umschreibenden Übersetzung Baur's (die Lehre v. d. Versöhnung 1, 40): „Es gab einen, nach dessen Bilde Gott den Menschen schuf; er schuf ihn nämlich nach dem Bilde des Sohnes, in welchem als Mensch die Idee der Menschheit vollständig (certior et verior) realisiert werden sollte. Damals aber war der nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur dem Namen nach sein Bild, da er erst aus der Erde gebildet werden sollte, als Bild des wahren (imago veri), des Gottmenschen." adv. Marc. V, 8: Deus Christum sermonem suum intuens hominem futurum.

2) de carne Chr. 3. 4. 5. adv. Prax. 16. S. meine Christol. I, 427 f. Auch Tert. will damit keine Umsetzung des Sohnes in menschliche Wesenheit lehren, er verteidigt auf energischste seine Geburt aus Maria, ja a. a. O. 27 und 29 macht er gegen Prax. den Unterschied der Naturen in Christo auf eine Weise geltend, die an die spätere kirchliche Formulierung erinnert: invenimus

die Ausdrücke *σάρκωσις, σύγκρασις, μίξις, πνεῦμα σαρκούμενον* ganz unbefangen vor: Alles Zeugnis dafür, daß man das Verhältnis als innigste Durchdringung faßte [1]).

Es hängt dies zusammen mit der Anschauung der VV. von der Erlösung und Versöhnung, die ihnen weniger auf den geschichtlichen Heilsthaten als auf der Person Christi beruhte. Sie sahen in ihr die Gemeinschaft Gottes mit dem abgefallenen Geschlechte principiell wiederhergestellt, die Menschheit in seiner Person mit Gott verbunden, wie es Irenäus einmal ausdrückt V. 16, 1: „Als der Logos Gottes Mensch wurde, hat er sich dem Menschen, und den Menschen sich assimiliert, oder 21, 1: Alles in sich zusammenfassend, ist Christus die zusammengefaßte Einheit geworden" [2]). Dieses Bild einer gottmenschlichen Einheit in Christo steht den VV. vor Augen. Es hat sich ihnen aus dem ursprünglichen Eindruck seiner Erscheinung, der sich in der Gemeinde fortflanzte, und aus der evangelischen Darstellung eingebildet. Und diese Anschauung geht der ganzen weiteren

---

usquequaque filium Dei et hominis, cum Deum et hominem, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem. Videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum . . salva est utriusque proprietas substantiae; beide in suo statu distincte agentes, keine transfiguratio substantiae (div.), keine mixtura ex carne et spiritu. de carne 18: conditio duarum substantiarum, quas Christus et ipse gestat. Doch ist diese Betrachtungsweise, durch die Polemik gegen den Patripass. hervorgerufen, die seltnere. apol. 21. de carne 15: homo Deo mixtus. adv. Mrc. II, 27: filius Dei miscens in semetipso hominem et Deum. Vgl. Dorner 2, 589. 591. [Auf die Betonung des Unterschiedes beider Naturen legt den Nachdruck H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881 S. 78.]

1) Über Hippolyt s. o. S. 162. De Christo et antichr. 4: *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου· ὡς νύμφιος ἱμάτιον ἐξυφάνας ἑαυτῷ ἣν τῷ σταυρικῷ πάθει, ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ μίξας τῷ ἀφθάρτῳ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον.* Vgl. Harnack 474 A., Overbeck: Quaest. Hippol. specimen 1864 S. 47 f.

2) Doch zeigt gerade Irenäus ein Verständnis des Heilswerks Christi und ist bemüht die Versöhnung durch seinen Gehorsam, besonders den Kreuzestod (II, 20, 3. III, 22, 2) zu erfassen; Harnack S. 476 ff. vgl. S. 477: „Irenäus hat versucht die beiden Sätze filius Dei filius hominis factus est propter nos und filius Dei passus est propter nos als die entscheidensten zu verschmelzen."

Entwicklung voran. Sie ist der Ausgangspunkt dafür und die stete Begleiterin auf dem Wege. In ihr wird Göttliches und Menschliches in Christo noch ganz unbefangen als unmittelbar Eins zusammengeschaut.

Aber es kam nun darauf an, daß auch der Unterschied in der Einheit schärfer erkannt und diese als eine vermittelte begriffen wurde. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß zunächst die beiden zusammengehörigen Seiten unterschieden, jede in ihrer Vollständigkeit und Eigentümlichkeit constatiert wurde.

Zweites Stadium.

Die göttliche und die menschliche Natur in Christo, jede in ihrer Realität und Totalität.

Auf welchem Wege die Kirche zur Erkenntnis des Verhältnisses Christi zu Gott gelangt ist, wie sie ein Moment nach dem andern herausbildete, bis sie in dem Nicänum den vollen Begriff der wahren Gottheit des Sohnes, seiner wesentlichen Einheit mit und seines persönlichen Unterschiedes von dem Vater bekenntnismäßig aufgestellt hat, das haben wir dargelegt und setzen wir hier voraus. Mittlerweile hatte sich die Reflexion auch auf die Menschheit Christi gerichtet und darin mit dem ökumenischen Concil vom Jahre 381 einen abschließenden Punkt erreicht. Dies ist nun näher nachzuweisen.

1) Dem Doketismus gegenüber hatte es sich um die Wahrheit der leiblichen Natur Christi gehandelt. Auf seine menschliche Seele wurde in diesem Gegensatz kein Gewicht gelegt. Es ist zwar irrig, was man so häufig behauptet, die älteren VV. hätten eine solche in Christo überhaupt nicht anerkannt; die ψυχή war ihnen in der σάρξ mitbeschlossen, wie man am deutlichsten an Tertullian sieht, der sich häufig (c. Marc. III) so ausdrückt, als ob er die Menschheit Christi ausschließlich in die Leiblichkeit setze, und doch gegen die Valentinianer zeigt, daß Christus, um uns zu erlösen, eine der unserigen gleichartige menschliche Seele gehabt haben müsse — und zwar Eine vernünftige Seele im Unterschied von der physischen Substanz[1]). Ähnlich bei Irenäus, der die Menschheit Christi, die

---

1) de carne Chr. c. 10—13 gegen die Meinung, Christus habe eine fleischliche Seele gehabt: in Christo invenimus animam et carnem — nicht eine

aus der alten adamitischen Substanz stammende plasmatio, nicht nur Hunger und Durst leiden, sondern Kummer und Angst fühlen, mit dem Satan streiten läßt, und wiederholt seiner Seele gedenkt: „Er hat Alles, was unser ist, angenommen, um es in sich zu recapituliren, seine Seele für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch gegeben" [1]). Die Seele fehlt also in der That nicht, selbst bei Justin wohl nicht ganz [2]). Allerdings wird kein Gewicht darauf gelegt, weil kein Anlaß dazu vorlag; vielmehr fand gerade in dieser Hinsicht eine bemerkenswerte Unklarheit und Unsicherheit bei den genannten griechischen Kirchenlehrern statt. Der Grund liegt in ihrer platonischen Psychologie. Sie ließen nämlich den Menschen trichotomisch aus *σῶμα, ψυχή* und *λόγος* (oder *πνεῦμα, νοῦς*) bestehen, leiteten aber letzteren ab von der Teilnahme an der göttlichen Vernunft; es ist der Logos in seiner Immanenz in der Menschheit, oder auch ein Ausfluß desselben, der den Menschen zum vernünftigen macht, *λόγος σπερματικός*. Ersteres war die Meinung Tatians (c. 10, 24), Letzteres die des Justin und Clemens, woran auch Irenäus anstreift, wobei übrigens das Verhältnis der menschlichen Seele zum göttlichen Logos nie zum klaren Ausdruck kam. Indem man nun diese Theorie auf die Person Christi anwandte, lehrte man zwar, daß ihm der Logos in seiner Totalität einwohne, aber daneben schien dann für die menschliche logische Seele keine Stelle mehr übrig zu bleiben.

---

anima carnea, sondern anima und caro, — pro duarum qualitatum distinctione, seorsum animam et seorsum carnem, wofür sich Tert. auf Mtth. 26, 38 beruft. Die Seele der Seele ist der sensus, notitia sui, ratio 12 vgl. de resurr. 53.

1) V. I, 1 vgl. V. 6, 1; 9, 1. III. 22, 1: Wir sind corpus de terra et anima accipiens a Deo spiritum: hoc itaque factum est Verbum Dei. Nach Iren. gehört zur vollkommenen Menschheit Leib, Seele und Geist, d. h. der von Gott ausgehende Lebensgeist, der durch seine Immanenz im Menschen ihm die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Dieser vollkommene Mensch ist in Christo verwirklicht; er besaß also Leib, Seele und Geist; gegen Ziegler 240.

2) Die dunkle St. Justins Ap. II, 10 ist noch kein Gegenbeweis. Zwar erwähnt er nirgends eine „vernünftige" Menschenseele des Erlöser ausdrücklich, aber die Art, wie er von seiner Menschheit, von seinem Leiden und insbesondere von dem seiner Seele redet, setzt doch voraus, daß er diese nicht blos als physisches Lebensprinzip gedacht habe, Dial. 99. 102. 103. 105. Nur Clemens Alex. scheint sie gar nicht anzuerkennen.

2) Durch Origenes kam es auch hierin zu einem bedeutenden Fortschritt. Er sprach die Unterscheidung zwischen einer vernünftigen Seele Christi und dem ihm innewohnenden göttlichen Logos auf das Bestimmteste aus: Volens Filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus, suscepit non solum corpus humanum, sed et animam nostrarum animarum similem per naturam, de Pr. IV, 31 [1]) und diese Bestimmung entwickelte er mit so überzeugender Evidenz, daß die Kirche darin den Ausdruck ihres eigenen Glaubens erkannte. Die Synode zu Bostra (gegen Beryll) bestätigte den origenischen Satz: *ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα* [2]).

Diese Bestimmung bildet ein wesentliches Moment der origenischen Christologie, die hier, wenigstens in ihren Grundzügen, umsomehr dargestellt werden muß, als sie der erste eingehende Versuch einer Construktion des Dogma ist, und zwar im vollen Bewußtsein der Schwierigkeiten, um die es sich dabei handelt. Gleich zu Anfang seiner Erörterung de Pr. II. c. 6 spricht er sich darüber aus. Nachdem er die absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit des Sohnes Gottes gepriesen hat, sagt er, hier trete uns nun das erstaunenswerte Wunder entgegen, daß er seines Herrlichkeitszustandes sich entäußernd Mensch geworden sei (quod de statu maiestatis suae homo factus sit), und fährt dann fort: „Das geht unter allen seinen Wundern und Großthaten am meisten über die Verwunderung des menschlichen Geistes und über die schwache Einsicht der Sterblichen hinaus, daß jene so erhabene Macht der göttlichen Majestät, jenes selbsteigene Wort des Vaters und die absolute Weisheit Gottes, in welcher Alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, daß das in der Beschränktheit (Umgrenzung) des Menschen, der in Judäa auftrat, begriffen sein soll; noch mehr, daß die Weisheit Gottes in den Schooß eines Weibes eingegangen ist, als Kind geboren wurde und wimmernd sich vernehmen ließ nach Art klagender Kindlein; daß er hernach bis zum Tode betrübt war, und es zuletzt bis zur schmachvollsten Todesart mit ihm gekommen ist, ob er gleich am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz menschlich sehen, daß es von der gemeinen Schwachheit der Sterblichen nicht

---

1) c. Cels. II, 9. 23. 25.

2) Euseb. H. E. VI, 33. Sokrates H. E. III, 7: *οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν* (sagen Eusebius und Pamphilus), *ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν.*

abweicht, anderes so ganz göttlich, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand stille und weiß vor Verwunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten soll. Bekommt er den Eindruck eines Gottes, so sieht er einen Sterblichen; meint er einen Menschen vor sich zu haben, so gewahrt er den nach Überwindung der Todesherrschaft triumphirend von den Toten Wiederkehrenden". Deshalb müsse man mit heiliger Scheu darauf bedacht sein, die Wahrheit beider Naturen in der Einheit des Subjekts so darzulegen, daß man weder unziemliche und beschränkende Vorstellungen von jener göttlichen und unaussprechlichen Natur einlasse, noch auch die geschichtlichen Thatsachen für täuschenden Schein erkläre" [1]). Der Versuch, den er macht, diese Schwierigkeit zu lösen, hat wie sein ganzes System zu seinen beiden Faktoren die göttliche Gerechtigkeit und die kreatürliche Freiheit, und ist durchaus ethisch gedacht; seine Tendenz ist ganz darauf gerichtet, eine wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu gewinnen, wie denn der Ausdruck *θεάνθρωπος* bei ihm zuerst vorkommt. Die Lösung selbst aber findet er in der Seele, deren Präexistenz er voraussetzt [2]).

Mit dem Leibe könnte sich die Gottheit nicht unmittelbar vereinigen ohne Darangebung ihrer absoluten Unveränderlichkeit, wohl aber mit der ihr verwandten Seele, welche das Mittelglied zwischen Geist und Leib und schon von vorn herein für die Gemeinschaft mit der Gottheit organisiert, aber auch in die Leiblichkeit und Leidentlichkeit einzugehen geeignet ist (substantia animae inter Deum et carnem medians). Alle menschlichen Seelen existierten, bevor sie in dieses Zeitleben herabkamen, als reine, leiblose Geister. Sie gehörten jenem Reiche freier intelligibler Wesen an, welche Gott mit der Bestimmung geschaffen hatte, in ihm zu leben und in der Gemeinschaft mit ihm zu beharren. Sie alle participierten an dem göttlichen Leben und waren durch die Teilnahme daran gut, gewissermaßen

1) S. meine Monogr. S 161. — Etwas anders formuliert er die Schwierigkeit a. a. O. IV, anac. 30. Die zwei zu vermeidenden Klippen seien: ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta esse putetur divisio.

2) Zum Flgd. s. meine Monogr. S. 203 ff. Die Hauptst. de Princ. II, c. 6 §. 1-6. c. Cels. an vielen Orten und in Ioh. XXXII, 17.

göttlicher Art (*θεοί*) [1]. Aber weil sie das absolute Leben nicht als selbstwesentliches, selbsteigenes, sondern nur als mitgeteiltes besaßen, stand es in ihrer Macht vermöge der ihnen verliehenen Willensfreiheit, entweder in jener ursprünglichen Gemeinschaft zu beharren oder auch davon sich abzukehren — und je nach dem Gebrauch, den sie von diesem *αὐτεξούσιον* machten, entschied sich ihr Geschick. — Noch im Jenseits fiel ein Teil dieser Geister vermöge eines Aktes freier Selbstentscheidung von Gott ab. Die Folge war, daß das göttliche Leben in ihnen erkaltete, daß sie zu „Seelen" wurden [2], und daß sie nun (iusto iudicio), je nach dem Maße ihrer Verschuldung, in irdische Leiber gekleidet, dem diesseitigen Zeitleben unterworfen werden, welches für sie die Bedeutung eines Läuterungs- und Reinigungsprozesses hat (II, c. 8. c. Cels. I, 32). Während nun jene Seelen von Gott abfielen, beharrte d i e j e n i g e Seele, welche zur Seele Christi wurde, unwandelbar in der ethischen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Logos, und ist dadurch so völlig in ihn auf- und mit ihm zusammengegangen, so ganz von ihm erfüllt, durchdrungen, durchglüht und in ihn vergottet worden, daß sie den höchstmöglichen Grad der Einheit mit ihm erreichte: eine einzigartige Einheit, unendlich intensiver als die Immanenz des Logos in den Aposteln oder die seines Geistes in den Heiligen — eine ethisch-wesenhafte Einheit, vermöge deren sich in dieser sündlosen Seele die Möglichkeit des Bösen in die ethische Unmöglichkeit des Sündigens aufgehoben hat, und sie selbst „Ein Geist mit dem Herrn" geworden ist [3]. Origenes beruft sich dafür auf Ps. 45, 8 und braucht zur

1) de Princ. IV, 36: Deum et hae creaturae rationaliter quodammodo unius substantiae; meine Monogr. 155.

2) *ψυχή* von *ψύξις* de Princ. II, 8, 3.

3) de Pr. II. 6, 3: illa anima (Iesu) ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei et indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et t o t a t o t u m r e c i p i e n s a t q u e i n e i u s l u c e m s p l e n d o r e m q u e cedens, facta est cum i p s o p r i n c i p a l i t e r u n u s s p i r i t u s. Vgl. ebendas. 6, 5: haec anima ita elegit iustitiam, ut propositi firmitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam. c. Cels. VI, 47: *τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ — ἄκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ* habe sich der Logos mit dieser Seele verbunden, *μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν* (*αὐτὴν*) *αὐτοῦ*. Ebendas.: *οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν θεὸν λόγον*. it. c. 84.

Veranschaulichung das Bild des im Feuer liegenden, vom Feuer durchglühten Eisens: „auf ähnliche Weise verhält es sich mit jener Seele, die wie das Eisen im Feuer, so im Wort, in der Weisheit, in Gott liegt: omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est (6, 6). Eben um dieser ihrer einzigartigen ethischen Beschaffenheit willen war diese Seele eben so würdig als geeignet, die Vermittlerin für die Fleischwerdung des Logos und das Organ seiner Erlösungsthätigkeit zu werden [1]). — Mit ihr geeint nahm der Logos menschliche Natur, menschliche Leiblichkeit aus Maria an, und wurde so zum vollständigen Gottmenschen, bestehend aus dem *θεὸς λόγος*, aus *σῶμα* und *ψυχὴ λογικὴ* (*σύνθετος*). Wie aber die Seele Christi bereits von dem Logos vollständig durchdrungen und vergottet war, so durchdrang sie nun auch die Leiblichkeit Christi und bildete diese so tief hinein in das Göttliche, daß sie gleichsam Ein Wesen mit ihm wurde [2]). Der Leib des Erlösers war, weil ein wahrhaft menschlicher, aus der Materie gebildeter, dem unsrigen völlig homogen, sinnlich, leidensfähig, sterblich, aber darin von allen übrigen unterschieden, daß er schlechthin rein und unbefleckt, und daß er zu einer freieren Existenzweise erhoben war: ersteres von wegen seiner übernatürlichen Empfängnis, letzteres, weil ihm die Gottheit des Logos mittelst der Seele verklärend einwohnte. Schon während seines irdischen Lebens begann diese Verklärung einzutreten — er besaß schon damals die Fähigkeit, sich in verschiedenen Formen darzustellen —, nur wie eine leichte Hülle war die Knechtsgestalt darüber hingebreitet; mit der Auferstehung und Auffahrt aber brach sie stufenweise in hellem Glanz hervor, die irdischen Bande fielen ab, das Materielle ging ins Pneumatische über; in eine höhere Daseinsweise erhoben, durchdringt und erfüllt der Verherrlichte frei das Universum [3]). Ja so innig ist und war diese Verbindung, daß in

---

1) A. a. O. dilectionis ergo merito anima Chr. cum Verbo Dei Christus efficitur.

2) c. Cels. III, 41. in Matth. tr. 33: suscepit in se veram humanae carnis naturam — et deificavit quam susceperat humanam naturam.

3) Vgl. c. Cels. I, 33. II, 23 mit I, 32—38. III, 41. V, 8. 19. 23, in Matth. XII, 36; meine Monogr. 210—213. Doketismus im eigentlichen Sinne hat Orig. nie gelehrt, umsoweniger, als er die soteriologische Bedeutung des Todes Christi klar erkannte. — Sein Gedanke war der richtige, daß wie der Leib Jesu nur eine freiwillig angenommene Anschauungsform für den Logos

der Schrift die Seele mit dem Leibe, den sie annahm, Gottes Sohn, Gotteskraft u. s. w. genannt, und hinwiederum der Sohn Gottes, durch welchen Alles geschaffen worden ist, Jesus Christus und Menschensohn genannt wird; per omnem script. tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis signibus decoratur [1]). Also eine Art von communicatio idiomatum, und zwar keine blos nominelle. Daß sie für die Seele schon vor und mit der Incarnation eintrat, erhellt aus dem Obigen von selbst; für den Leib erfolgte sie von der Himmelfahrt an, so nämlich, daß auch er allmählich in das Wesen der Gottheit (in den Geist) übergegangen — und nunmehr der Erlöser nicht mehr Mensch, sondern ganz dasselbe ist, was der Logos, *ὁ αὐτὸς τῷ λόγῳ* [2]).

Dies die christologischen Grundgedanken des alexandrinischen Kirchenlehrers. Er will eine ethisch vermittelte und doch wesenhafte, gottmenschliche Einheit, und er will ein wirkliches Eingehen des Logos in die Schranken (circumscriptio) des Endlichen zum Zweck der Erlösung. Er liebt es, die Menschwerdung als Entäußerung zu bezeichnen: exinaniens se filius de aequalitate patris . . homo factus est; „er verließ seine himmlische, überhimmlische Behausung, seinen

---

war, er auch fortwährend Herr seiner Leiblichkeit blieb und als solcher handelte. Nur den Unterschied der Stände hat Orig. nicht scharf gefaßt; sie fließen ihm durcheinander. Viel weiter ging darin Clemens Str. VI, 9: „Lächerlich wäre es sich vorzustellen, daß der Körper des Erlösers, um bestehen zu können, die gewöhnlichen Bedürfnisse gehabt habe. Er aß nur, damit man nicht doketisch von ihm denken könne; er war keiner leidentlichen Bewegung unterworfen — völlige *ἀπάθεια*." Vgl. auch adumbrationes (Zahn, Forsch. III, 87), wo Clemens unter Berufung auf die Überlieferung d. h. die leucianischen Johannesakten sagt: fertur in traditionibus, quoniam Iohannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens, manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli.

1) de Pr. II, 6, 3. IV, 1, 31. Com. in Rom. I, 6.

2) in Ioh. T. XXXII, 17. c. Cels. III, 41: *τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει . . εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.* Ebendas. 42. Comm. in Rom. I, 7: omne quod est in Christo iam nunc Filius Dei est. Hom. in Ierem. XV, 6: *εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστι ἄνθρωπος.* Die Schriftaussagen über seine Ubiquität beziehen sich auf seine Gottheit, de Pr. II, 11, 6. in Rom. VIII, 2; meine Monogr. 213.

Ort in Gott und stieg zu uns hernieder[1]); er ging in eine menschliche Lebensentwicklung ein, er nahm zu an Alter und Weisheit, er wußte den Tag der Vollendung vor seiner eigenen Vollendung nicht — „ein Nichtwissen und Lernen kommt zwar nicht der ewigen Weisheit an sich, wohl aber ihr in dem Fleische zu, denn Christus mußte stammeln lernen und kindlich reden mit den Unmündigen"[2]). „Indem er Knechtsgestalt annahm, brachte er ein gewisses Maß der Macht mit (*μέτρον δυνάμεως*), nach welchem er die Dinge in der Welt befaßte und welches bei seinen Heilungen (Luc. 8, 46) wunderkräftig emanierte. Der Sohn Gottes ist gestorben nach seiner menschlichen Natur". Und diese seine entäußerte Logosherrlichkeit (Joh. 17, 5) nahm er dann mit der Erhöhung wieder zurück[3]). Mit diesen und ähnlichen Äußerungen ist es dem Origenes wirklich ernst; sie erwachsen ihm aus dem Eindruck des Lebensbildes Jesu in den Evangelien. Aber eben so constant und nachdrücklich stellt er ihnen die Verwahrung an die Seite, daß das Göttliche in Christo in seinem Ansich völlig unverändert, unbeschränkt und von allen Affekten, Zuständen und Leiden der menschlichen Natur unberührt geblieben sei. Sie trafen die Seele, nicht den Logos in ihm. Nur das Fleisch hat gelitten. Als Logos konnte er überhaupt weder erniedrigt noch erhöhet werden, weder ab- noch zunehmen. Nur als das Wort, als die Weisheit, im Geiste ist und war er allenthalben zugegen, während er dem Leibe nach auf einen bestimmten Raum beschränkt war[4]).

Ist nun damit die Lösung des Problems gelungen? Gewiß hat Origenes das Beste daran gethan, was jene Zeit vermochte. Es war ein wahrhaft genialer Griff, daß er statt, wie man bisher that, auf den Leib, auf die Seele des Erlösers reflectierte, und so eine persönliche Einheit, eine einzigartige ethische Gemeinschaft des Wollens, Liebens und Wissens zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo zu gewinnen, und diese gottmenschliche Einheit durch seine ganze Lebensentwicklung durchzuführen suchte — ein einheitliches

---

1) de Pr. I. 2, 8. Hom. in Ier. X, 7.

2) H. in Ier. VIII, 8: *τὸ ἐπιδημῆσαν* (des Göttlichen, das in der Welt eintrat) *ἐκένωσεν ἑαυτὸν*. I, 8. 9. in Matth. c. comm. ser. 55. Comm. in Matth. XI c. 17.

3) Der Nachweis in m. Christol. (3. A.) I, 424 f. (eingehender 2. Aufl. 2, 162—166).

4) A. aa. OO. vgl. de Pr. IV, 30.

gottmenschliches Subjekt. Erst von da aus konnte sich eine lebendige Anschauung von seiner Person gestalten. Allein einen maßgebenden Einfluß konnte diese seine Christologie nicht ausüben. Die eigentümlichen und unhaltbaren Voraussetzungen, auf denen sie ruhte, die Präexistenz der Seelen, der vorzeitliche Fall der Geister, der schon im Jenseits beginnende Prozeß der Menschwerdung machte es unmöglich. Auch ist sie von einem gewissen Doketismus nicht ganz freizusprechen. Jedenfalls wird die Leiblichkeit Christi zu früh und schließlich so sehr vergeistigt, daß sie, ihrer natürlichen Eigenschaften entkleidet, völlig verschwindet; ja die Menschheit überhaupt erleidet am Ende dieses Geschick. Origenes denkt sie, wenn er sie auch nicht verschwinden läßt, doch als aufgehobenes Moment im Logos, ihren Übergang in die Gottheit als deren eigene Vollendung [1]).

In die allgemein kirchliche Lehre ging davon zunächst nur die Anerkennung einer menschlichen, vernünftigen Seele des Erlösers über.

3) Ein weiterer Fortschritt geschah im arianischen Streit. Um ihre Lehre vom Logos zu stützen, hatten die Arianer Christo die vernünftige Seele abgesprochen, und Alles, was die Schrift von seinen irdisch-menschlichen Zuständen, Schwachheiten u. s. w. berichtet, teils dem Fleische, teils dem Göttlichen in ihm zugeschrieben, um dieses zu verendlichen und des Charakters der Absolutheit zu entkleiden. So Arius selbst, so insbesondere die Eunomianer (s. oben S. 216). Dagegen hatten Athanasius und die Seinen neben der vorausgesetzten Einheit Christi auch den Unterschied der beiden Seiten nachdrücklich geltend gemacht, und ihm mit der vollkommenen Gottheit zugleich wahre und vollständige Menschheit zugeschrieben, ohne noch auf das gegenseitige Verhältnis beider näher einzugehen — wogegen hinwiederum die Arianer den Nicänern vorwarfen: ihre Christologie führe zur Annahme von zwei Söhnen Gottes in Christo [2]).

---

1) Dorner 685. Vgl. Hom. in Ierem. LXV. Hom. in Luc. XXIX: tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavat. in Ioh. T. XXII von der Verherrlichung des Menschensohnes: *τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ.* — Dies im Zusammenhang mit dem ganzen orig. System, nach welchem schließlich, wenn auch nach langen Zeiträumen und Durchgängen, die ganze Geisterwelt, die Seelen mit einbegriffen, zu ihrer ursprünglichen Geistigkeit, Einheit und Gottheit zurückkehren wird. Redepenning 2, 451.

2) Athan. c. Ar. III, 26—40. ad. Serap. II, 8. 9.

Da geschah es nun, daß einer der eifrigsten Verteidiger des Nicänums, der Bischof **Apollinarius von Laodicea**, von seiner trichotomischen Anthropologie aus gegen diese herkömmliche Lehrweise tiefgreifende Bedenken und Einsprüche erhob: mit ihr könne die Einheit der Person nicht bestehen [1]). Zur vollkommenen Menschheit gehöre wesentlich der Geist (der *νοῦς*), das Prinzip des Selbstbewußtseins und der freien Selbstbestimmung; dieses bilde recht eigentlich das Selbst des Menschen. Wird also der Nus der menschlichen Natur Christi zugeschrieben, so habe man zwei Persönlichkeiten, eine göttliche und eine menschliche; denn zwei vollkommene (vollständige) erkennende und wollende Wesen können unmöglich in die Einheit Einer Person zusammengehen. Es finde dann keine wahre Union, keine wirkliche Menschwerdung statt, Göttliches und Menschliches bleibe nur äußerlich mit einander verknüpft; statt Eines Gottmenschen setzte man zwei Söhne, einen von Natur und einen Adoptivsohn [2]). Auch lasse sich dann die absolute und unwandelbare Sündlosigkeit des Erlösers nicht mehr fest halten, denn der menschliche Geist, in dem die Sünde ihre Wurzeln habe, sei wandelbar und für sich allein nicht im Stande, die Begierden zu beherrschen. Absolute Sündlosigkeit aber sei die Grundbedingung der Erlösung [3]). Um diese Un-

---

1) Über ihn vgl. besonders Dorner I, 985–1037. Uber Casparis (Alte und neue Quellen S. 65 ff.) und Dräsekes Arbeiten s. d. Beil. Daselbst auch die Quellen. Zu seiner Anthropologie vgl. Dräseke in Ztschr. f. wiss. Theol. 1886 S. 26. ff. (Apoll. in den Anführungen des Nemesius). Nach dem Zeugnis des Nemesius (*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*) hat Apoll. seine trichotomische Anthropologie von Plotinus. Er ist nach cp. 2 ein Vertreter des Traducianismus. Mit Athanasius stand Apoll. (vielleicht dauernd) in freundschaftlichem brieflichen Verkehr. Über seine Correspondenz mit Basilius s. Dräseke Ztschr. f. K.-G. VIII, 85 ff. Epiphanius behandelt ihn äußerst rücksichtsvoll haer. 77. Sokrates h. e. II, 46 und Sozomenus h. e. VI, 22 bezeugen ihn als Verteidiger der Homousie, der Trinität, speciell auch des Geistes (s. o.), ebenso Theodoret haer. fab. IV, 8; besonders die Schrift *περὶ τριάδος* (dar. Beil.) galt den Apollinaristen als die Normalschrift der Orthodoxie (Greg. v. Naz. ad Cled. I, 16). Zugleich rühmt ihn Philostorgius als den bedeutendsten wissenschaftlichen Theologen seiner Zeit, ebenso Nemesius (Dräseke a. erstgen. Ort S. 35).

2) Gregor v. Nyssa: *εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ, φησὶ, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν — δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται . . εἰ συνήφθη τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.*

3) Bei Athan. c. Apoll. I, 2: *ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ ἁμαρτία.* II, 6: *ἀδύνατον ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίας μὴ εἶναι. Κατὰ μέρος*

zuträglichkeiten zu beseitigen und wohl auch um das arianische *τρεπτός* zu widerlegen, lehrte nun Apollinarius seinerseits: „Christus habe zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele, nämlich das psychische Lebensprinzip (welches auch den Tieren eignet, *ψυχὴ σαρκική*) gehabt, aber die Stelle des menschlichen Geistes, des *νοῦς* habe in ihm die Gottheit des Eingeborenen vertreten" [1]). Nur so glaubte er eine reale und wesentliche Einheit, die Einheit Einer Person gewinnen und festhalten zu können.

Diese Bestimmung steht aber bei ihm im Zusammenhang mit einem eigentümlichen System über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen überhaupt und in Christo insbesondere. Beide verhalten sich wie das Aktive zum Passiven, wie das Bewegende zu dem, was bewegt wird, und fordern sich daher gegenseitig: das Göttliche fordert das Menschliche, um sich daran zu bethätigen, als das was es ist (als das *ἡγεμονικόν*), das Menschliche das Göttliche, um von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Eben dieses Verhältnis culminiert nun in Christo, und zwar noch abgesehen von seiner geschichtlichen Erscheinung, als dem ewigen Logos. Nach der Darstellung der beiden Gregore hat für Apollinarius schon dieser ewige Logos das Menschsein als ein Moment an sich, schon vor seiner Fleischwerdung existierte er als *ἔνσαρκος νοῦς*, als *πνεῦμα σαρκωθέν*. Daher nenne Apollinarius Christum „den Menschen vom Himmel, den himmlischen Menschen", ja sogar „sein Fleisch dem Logos gleichwesentlich", und lasse ihn die Menschheit schon mit herabbringen in das irdische Zeitleben. Gregor von Nazianz schreibt in der epist. ad Nect. 3: Apollinarius behaupte in einer ihm vorliegenden Schrift, „das Fleisch sei von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Ökonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sei von Anbeginn in dem Sohne (*ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ υἱῷ τὴν σαρκώδη ἐκείνην φύσιν*

πίστις S. 110: *θεὸς γὰρ σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα κ. τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως κ. οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτου, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον.*

1) So wird seine Lehre einstimmig angegeben von Socrates H. Eccl. III, 7: *τὴν ψυχὴν μὲν εἰληφέναι τὸν σωτῆρα, νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτήν, ἀλλ' εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀντὶ νοῦ εἰς τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον.* Epiphanius adv. h. 77, 1. 2.

εἶναι), wofür er sich auf Joh. 3, 13 und I. Kor. 15, 47 berufe, als ob dieser beim Herabkommen ein eigenes Fleisch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel schon hatte, welches ewig und mit seinem Wesen notwendig verbunden war" (***προαιώνιόν τινα καὶ συνουσιωμένην***). Eben so Gregor von Nyssa im Antirrh.: „die Fleischwerdung Gottes habe (nach Apoll.) ihren Anfang nicht erst aus der Jungfrau genommen, *ἀλλ᾽ ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ υἱῷ τὴν σαρκώδη φύσιν εἶναι*; die Urgründe der Menschwerdung liegen in dem ewigen Logos selbst". Es liegt jedoch nahe in diesen Angaben der Gregore ein Mißverständnis zu erblicken [1]), da Apollinarius die Homousie des Fleisches Christi mit dem unseren unzweideutig bekannt hat, und zwar offenbar mit der bestimmten Absicht jenen Vorwurf zurückzuweisen [2]). Apollinarius hat auch die Thatsache der geschichtlichen Menschwerdung nicht geleugnet, er scheint sie darein gesetzt zu haben, daß der himmlische Mensch aus Maria die irdische,

---

1) So Ullmann, Dorner und Voigt: Apoll. selbst habe sich, um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo recht stark zu betonen, nur so ausgedrückt, daß er die Prädikate beider auf einander übertragen habe. Das weitere gehöre seinen Anhängern an. Dorner S. 1007: „Das Wahre wird sein, daß Apoll. meint: Christus sei zwar an sich oder latent stets Mensch gewesen, denn der Logos sei Urbild der Menschheit überhaupt, und Urmensch; er habe auch stets in seinem Wesen die Potenz oder die Bestimmung gehabt Fleisch zu werden, d. h. außer jener ewigen Menschheit, die er als Urbild darstellt, die Form der Menschheit, die uns ähnlich ist, sich zu geben, aber die Wirklichkeit (*πεῖρα*) dieser Menschwerdung in der Geschichte habe er erst seit seiner wirklichen Geburt aus Maria." Anders Möhler Athan. und Baur a. a. O. S. 645.

2) Vgl. besonders das Synodalbekenntnis der Apollinaristen in der Beil. und dazu Caspari, Alte und neue Quellen S. 92 A. Ebenso im größeren Bekenntnis in der *κατὰ μέρος πίστις: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, οὐκ ὀνόματι ἀλλ᾽ ἀληθείᾳ, προσλαβόντα σάρκα ἐκ Μαρίας παρθένου . . . γενόμενον δὲ αὐτὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν προσκυνοῦμεν οὐχ ὡς ἴσον ἐν ἴσῳ γενόμενον τῷ σώματι, ἀλλ᾽ ὡς δεσπότην προσλαβόντα τὴν τοῦ δούλου μορφήν*. Im kürzeren Bek.: *σάρκα λαβόντος τὴν ἐκ παρθένου*. Das christolog. Hauptwerk des Apoll. handelte *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ᾽ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*. Bestimmt spricht sich auch aus das Glaubensbekenntnis des Jobius (Caspari S. 24), eines Schülers des Apoll.: *ἐξ αἰῶνος μὲν ἄσαρκον θεὸν λόγον, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ αἰώνων σάρκα ἐξ ἁγίας παρθένου ἑνώσαντα ἑαυτῷ, εἶναι θεὸν κ. ἄνθρωπον, ἕνα κ. τὸν αὐτόν* (Näheres in d. Beil.)

leidensfähige Natur sich angeeignet habe[1]). Dabei soll jedoch die Gottheit Christi nicht mit in das Leiden hineingezogen werden. Vielmehr nur soferne sie mit der Menschheit aufs innigste verbunden ist, wie der menschliche *νοῦς* mit dem Leibe, hat sie Teil am Leiden[2]). Seine ganze Tendenz ging auf eine reale, wahrhafte Personeinheit. Dabei ist es ihm zugleich um eine wirkliche Teilnahme des Göttlichen an dem Thun und Leiden des Fleisches zu thun, weil davon die Kraft und Wahrheit der Erlösung abhänge; denn „nur wenn Christus als Gott gelitten hat und gestorben ist, konnte er den Tod bezwingen“. Apollinarius traf also mit seiner Christologie allerdings den Hauptpunkt, auf den Alles ankam, — aber er erkaufte diesen Gewinn um den Preis, daß er die Menschheit des Erlösers um einen wesentlichen Bestandteil, ja gerade um den verkürzte, worauf ihre Würde und Wahrheit beruht. Es war ein scharfsinniger, aber übereilter, verfrühter Versuch.

---

1) Greg. v. Nyssa sagt: seine Absicht gehe dahin darzuthun, *τὴν θεότητα ἐμπαθῆ εἶναι.* Im Bekenntnis des Jobius heißt es: *δι' αὐτῆς* (d. h. das vom Logos sich zu eigen gemachte Fleisch) *ἡμῖν γέγονεν λύτρωσις ἐκ θανάτου κ. κοινωνία πρὸς τὸν ἀθάνατον· ἀκρῶς γὰρ ἡνωμένη ἡ σάρξ τῷ λόγῳ κ. μηδέποτε αὐτοῦ χωριζομένη, οὐκ ἔστιν ἀνθρώπου . . , ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου . . , τοῦ ὁμοουσίου τῷ θεῷ, τοῦτεστιν τῇ ἀσωμάτῳ οὐσίᾳ τοῦ ἀῤῥήτου πατρός.* Und im pseudogregorianischen Glaubenskatalog (Caspari S. 21): *ὅλον ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν κ. θεὸν ὑπὲρ ὅλου τοῦ πεπονθότος, ἵν' ὅλῳ σοι τὴν σωτηρίαν χαρίσηται, ὅλον τὸ κατάκριμα λύσας τῆς ἁμαρτίας, ἀπαθῆ θεότητι, παθητὸν τῷ προσλήμματι, τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σε, ὅσον συ γίνῃ δι' ἐκεῖνον θεός. Κατὰ μέρος πίστις* S. 110 ed. Lag.: *ἡμεῖς γὰρ φαμὲν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν κ. θεοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κατὰ σάρκα δὲ υἱοῦ ἀνθρώπου κυρίου ἡμῶν I. Χρ.* Ebenso das apoll. Synodalbek. in der Beil.

2) *Κατὰ μέρος πίστις* p. 106 ed. Lag.: *κεφάλαιον δὲ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις. πιστεύομεν οὖν ἀναλλοιώτου μενούσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν τοῦ λόγου γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν τῆς ἀνθρωπότητος. οὔτε γὰρ ἄλλαξις οὔτε μετακίνησις οὔτε περικλεισμὸς ἐν πνεύματι γέγονεν περὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ δύναμιν, ἀλλ' ἡ αὐτὴ διαμένουσα κ. τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐπλήρωσεν εἰς τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν κ. κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐπὶ γῆς πολιτευσάμενος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκὼς ἰδίως τε σαρκὶ συγκεκραμένος. καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις εἶχεν τὴν ἑαυτῆς. ἀσεβὴς οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν.*

Mit Entrüstung vernahmen ihn die rechtgläubigen Kirchenlehrer [1]; sie fühlten, daß damit die Christologie auf einen höchst schwierigen und kritischen Punkt gebracht sei, um so schwieriger als sie von ihrem anthropologischen Standpunkt aus den Apollinarius nicht zu überwinden vermochten. Sie konnten nicht klar machen, wie in Christo neben der Fülle der absoluten Vernunft noch Raum bleibe für die menschlich-endliche Vernunft, und was sie zur Beseitigung der Schwierigkeit beibrachten, das Verhältnis des Teils zum Ganzen, des Strahls zur Sonne, das Bild von dem brennenden Scheiterhaufen und der daran angezündeten Fackel, vom Meer, vom Wassertropfen — das sprach eher wider als für sie [2]. Allein die wahre Menschheit Christi stand dem Glauben der Kirche viel zu fest, als daß sie sich hätte darin irre machen lassen können; selbst auf die Gefahr hin, die vorliegende Schwierigkeit nicht lösen zu können, hielt man sie fest. Athanasius [3]) und die Gregore zeigten zunächst die Consequenzen des Apollinarismus auf: Verendlichung des Göttlichen, Herabziehung desselben in die Leidentlichkeit und Sterblichkeit, oder umgewandt, Umwandlung des Menschlichen in's Göttliche [4]; sodann die Thorheit, von einem ungeschaffenen Fleische zu reden, den Widerspruch gegen die Schriftlehre von Christi zweifacher Abstammung und gegen die evangelischen Berichte überhaupt: „Wenn statt des innern Menschen, wie ihr behauptet, himmlischer νοῦς in Christo gewesen wäre, wie konnte er dann traurig und im Geiste betrübt werden, wie konnte er zittern und beben? Denn das sind nicht Dinge eines vernunftlosen Fleisches, auch nicht der unwandelbaren Gottheit, sondern der vernünftigen menschlichen Seele, die im Gefühle des Leidens sich so äußert. Entweder müßt ihr annehmen, daß Alles, was von seinem Leiden berichtet wird, nur zum Schein geschehen, oder daß das unwandelbare Wesen des Logos in Angst und Verwirrung geraten sei, was eine gottlose Meinung ist". Joh.

---

1) Vgl. zum Ganzen Greg. v. Naz. in der epist. ad. Nect. c. 3. Basil. ep. 265.

2) Ullm. Greg. v. Naz. 411.

3) [Wenn er nämlich in der That der Verf. der beiden ihm zugeschriebenen Bücher wider die Apollinaristen ist, wogegen ernste Bedenken vorliegen. Die Briefe des Athanasius an Epiktet, an Adelphius und an Maximus sind nicht gegen Apoll. gerichtet (vgl. Möller in PRE² S. 746)].

4) Athan. c. Apoll. I, 13—15. II, 6.

12, 27. Auch an dem, was am Kreuz geschah, könne man sehen, daß er eine vernünftige Seele (ψυχὴ πνεῦμα οὖσα), einen innern Menschen besaß [1]). Insbesondere machte sich auch hier das christliche Bewußtsein von der Erlösung siegreich geltend: „Hat Christus zwar menschlichen Leib und menschliche Psyche, aber keinen vernünftigen Geist, so ist er nicht vollständiger, nicht wahrer Mensch, — es fehlt ihm gerade das, was den Menschen zum Menschen, was ihn zum sittlichen Wesen macht [2]); und ist er das nicht, dann konnte er auch nicht Erlöser des ganzen Menschen sein, er konnte dann etwa sein Fleisch für unser Fleisch geben, nicht aber unsere ganze Natur, nicht unsern innern Menschen, unsern Geist entsündigen und heiligen: denn was nicht von Christo angenommen ist, das ist auch nicht geheilt" (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται). „War es der Zweck der Menschwerdung, daß Christus den Fluch der Sünde lösen sollte, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligte, so hatte er nicht blos den Leib um des der Verdammnis verfallenen Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nötig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern zuerst von der Krankheit afficiert war". So Gregor von Nazianz [3]) und Athanasius: „Wie uns Christus durch das Blut seines Fleisches erlöst hat, so hat er auch durch die Gedanken seiner Seele den Sieg für uns errungen (Joh. 16, 33). Alles was er selbst durch seinen Willen in der Natur angeordnet hat, Geburt, Wachstum, Hunger, Schmerz, Tod u. s. w. hat er angenommen, um auch uns an seiner Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit teilnehmen zu lassen. Wie kann man daher behaupten, daß Christus statt unseres inneren Menschen einen himmlischen Geist gehabt habe? Es konnte nicht das Eine für das Andere zur Erlösung gegeben werden, sondern den Leib gab er für den Leib und die Seele für die Seele, und seine ganze Person für den ganzen Menschen. Dies ist die Stellvertretung Christi (ἀντάλλαγμα). Oder wie hätte er für den ganzen Menschen das Lösegeld gegeben oder die Herrschaft des Todes vollkommen aufgehoben, wenn er die im Geiste sündigende

---

1) Athan. a. a. O. I, 15—18. II, ad Epict. 2.

2) Gregor v. Nyssa Antirrh. 48. Wenn in ihm kein αὐτεξούσιον war, so war auch keine ἀρετή in ihm.

3) Ep. ad Cled. I, 7. 11. Orat. LI.

Seele nicht unsündlich mit sich verbunden hätte? Der Tod hätte dann über den inneren Menschen noch immer fortgeherrscht und der Mensch bliebe dem Gerichte verfallen, welches nach Ezech. 18, 13 der sündigenden Seele angedroht ist".

Nach mehreren Andeutungen des Athanasius beschränkte in der That auch ein Teil der Apollinaristen die Bedeutung der Erlösung darauf, daß Christus in seiner Person das Fleisch entsündigt und erneuert habe, während es die Aufgabe der Gläubigen sei, durch Nachahmung der in Christo erschienenen Gerechtigkeit sich selbst geistig zu erneuern. Darauf entgegnet er: „Vergebens bildet ihr euch ein, die Neuheit des denkenden und das Fleisch bewegenden Geistes (die *καινότης τοῦ πνεύματος*) in euch bewirken zu können, indem ihr euch vorstellt, es könne dies auf dem Wege der Nachahmung geschehen, und dabei nicht bedenkt, daß Nachahmung nur dann stattfinden kann, wenn etwas Thatsächliches vorangeht" (d. h. wenn schon durch die Menschwerdung Gottes dem innern Menschen ein göttliches Lebensprinzip mitgeteilt worden ist). Da ihr nun in Christo nur eine Erneuerung des Fleisches annehmt, so erkennt ihr damit entweder eine Erneuerung des Geistes für den Menschen unmöglich, oder wenn möglich, die Erscheinung Christi in der Welt für unnötig. Denn wenn es dem Menschen möglich wäre, die Neuheit des das Fleisch bewegenden Geistes für sich zu bewirken ohne Christus, und wenn, was bewegt wird (das Fleisch), dem Bewegenden (dem Geiste) folgt, wozu wäre die Ankunft Christi nötig gewesen? — Darum reden die Apollinaristen von der Erlösung so, wie wenn Gott mit der Menschheit noch nicht versöhnt wäre, wie wenn der einmal erschienene Erlöser unvermögend wäre, den ganzen Menschen zu erlösen, oder den Geist, nachdem er einmal in die Sünde geraten, dem Verderben überließ [1]).

Diese Argumente gaben den Ausschlag.

Nachdem schon die Alexandrinische Synode vom Jahre 362 (unter Beteiligung auch der Abgesandten des Apollinarius) den Irrtum derjenigen, welche Christo die menschliche Seele absprachen (der Anomöer) abgewiesen hatte, verwarfen zwei römische Synoden unter Damasus im Jahre 374 und 376 eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Verbum Dei in humana carne versatum — also den apollinaristischen Hauptsatz, wie es bei Mansi III,

---

1) A. a. O. I, 2—20. II, 11. I, 14.

482 weiter heißt: dominum ac servatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum, id est, sine sensu (ἄνους) hominem suscepisse, und bekannten dagegen: Filium Dei suscepisse humanum corpus, animam et sensum (νοῦν) i. e. integrum Adam: totum veterem nostrum sine peccato hominem. Die Synodalschreiben dieser Versammlungen sind von großem Interesse, weil sie zugleich die Motive ihrer Beschlüsse darlegen. In dem der alexandrinischen Synode heißt es: „Der Leib des um unseret willen menschgewordenen Erlösers konnte nicht ohne Seele sein, da nicht nur die Rettung des Leibes, sondern auch der Seele durch ihn (als den menschgewordenen), den Logos, bewirkt worden ist"; in dem römischen: „Wie die Arianer dem Sohne Gottes eine unvollkommene Gottheit, so dichten die Apollinaristen dem Menschensohne eine unvollkommene Menschheit an — quodsi utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Nos autem, qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem perfectum Deum perfectum suscepisse hominem fatemur" [1]).

Das zweite ökumenische Concil bestätigte die Verwerfung des Apollinarismus, und so war denn die vollständige, der unserigen wesensgleiche Menschennatur Christi symbolisch festgestellt.

Jetzt erst auf Grund dieser Voraussetzungen konnte die christologische Arbeit der Kirche im engeren Sinne beginnen: die Bestimmung des Verhältnisses beider Naturen in Christo.

Neben der dargelegten Anschauung, welche das Menschliche vom Göttlichen angenommen, durchdrungen und in dasselbe verklärt werden, das Göttliche aber in seiner absoluten Erhabenheit und Unbeschränktheit verbleiben läßt, begegnen uns einige, freilich nur zaghafte Versuche, das Göttliche tiefer „ins Fleisch hineinzubilden" und die Menschwerdung selbst als einen Akt der (teilweisen) Selbstbeschränkung zu fassen. Dahin deutet schon die Ausdrucksweise des Origenes: Christus se ipsum exinaniens homo factus est — exinaniens se filius de aequitate patris h. f. est, und sein Gedanke einer allmählichen Entwicklung der Erkenntnis des Menschgewordenen durch die Entäußerung hindurch zu seinem ursprünglichen Herrlichkeitsstande zurück [2]); sodann die bei den Gregoren häufig vorkommenden Aus-

1) Mansi III, 461. Hefele I, 740. 742.
2) S. meine Christol. I, 423—25 (3. A.).

sagen: der Unfaßbare, Unbegreifliche hat sich sichtbar und greifbar gemacht, der Unbeschränkte trat in die Bewegung ein, um faßbar zu werden (ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος); Aussagen, denen jedoch sofort die Versicherung der absoluten Erhabenheit und Unveränderlichkeit des Logos in Christo zur Seite geht[1]). Entschiedener Tertullian, in den oben (S. 307) angeführten Stellen. Am eingehendsten Hilarius von Poitiers[2]), wenn er die Frage: wie eine vollständige Gottheit und Menschheit, näher — wie die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt in eine Einheit zusammengehen können? — dahin beantwortet: die Annahme der einen kann nur geschehen durch Entäußerung der anderen (accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit; decedere ex Deo in hominem nisi ex forma Dei evacuans non potuit). Diese Entäußerung bestand nun allerdings nicht in einer Aufgebung oder Veräußerung des Wesens der Gottheit, wohl aber darin, daß der Sohn Gottes vermöge eines Aktes der Selbstbeschränkung seine ewige Macht- und Herrlichkeitsfülle so weit in sich hereinnahm, daß für die Knechtsgestalt Raum wurde, darin, daß er sich zu einer Zuständlichkeit bestimmte, welche der endlich-menschlichen Seinsform konform war (demutatio habitus). Erst dadurch wird die Aneignung der forma Dei durch den Sohn möglich[3]). Die Menschwerdung besteht also in einem doppelseitigen Akt des Logos, nämlich in Selbstbeschränkung und Selbstaneignung (ex forma Dei se inaniens formam hominis suscepit). Und dies involviert keine Aufgebung oder Veränderung des göttlichen Wesens, weil dabei doch immer Er selbst, der Sohn Gottes, das handelnde Subjekt ist, mithin in beiden Akten mit sich identisch bleibt (ipse est et se exinaniens et formam servi assumens). Auf diese Entäußerung folgte dann die Erhöhung, mittelst deren der menschgewordene Sohn Gottes die Entäußerung zurücknahm und sich in dem angenommenen Fleische und dieses mit sich zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit und vollen Gottgleichheit wieder herstellte[4]). — Weiter verfolgt wurde dieser Weg in der alten Kirche nicht. Wir kehren daher nach dieser Episode zurück.

---

1) S. weiter unten und meine Christologie I, 426 f.

2) de Trinit. IX, 14. XII, 6; zu Psalm 67, 21.

3) de Trinit. XI, 48: Formam servi assumsit se ipsum exinaniens et intra suam ipse vacuefactus potestatem dum se usque ad formam temperat habitus humani.

4) S. die ausführl. Darlegung in meiner Christologie I, 428 ff.

Drittes Stadium.

Einheit und Unterschied der beiden Naturen im Gegensatz.

Alexandrinische und Antiochenische Schule (381—428).

Die Aufgabe war, die Resultate der bisherigen Entwicklung, die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi, zusammenzufassen und seine Person als die Einheit beider, und zwar jetzt als die vermittelte Einheit beider zu begreifen. Die Lösung dieser Aufgabe vollzog sich auf demselben dialektischen Wege, wie bei dem Dogma von der Trinität. Die beiden Seiten des Verhältnisses traten zunächst gegensätzlich aus einander. Es bildete sich in der Kirche eine zweifache christologische Richtung, die man mit dem Namen der alexandrinischen und antiochenischen Schule zu bezeichnen pflegt.

Beide wollen auf der Basis der wahren Gottheit und Menschheit den Einen Christus als Gottes- und Menschensohn begreifen; aber die erstere legt das ganze Gewicht auf die Einheit der beiden Seiten, die andere betont den Unterschied; jene geht von dem altkirchlichen Gedanken einer Fleischwerdung des Logos aus, dieser ist es um die Wahrung seiner Menschheit und ihre Selbständigkeit zu thun. Erstere verfolgt die Consequenz des Nicänums, letztere hat ihre Heimat in demselben Kreise, aus welchem der Arianismus hervorgegangen war. Noch unter dem apollinaristischen Streit bildeten sich die Anfänge dieser divergenten Richtungen aus — zunächst in der Form theologischer Gegensätze.

1) Die Eigentümlichkeit der alexandrinischen Richtung prägte sich schon in Athanasius aus.

Athanasius hatte zwar, wie aus dem Obigen erhellt, entschieden die vollständige Menschheit Christi und ihren wesentlichen Unterschied von der Gottheit des Logos behauptet — er will weder eine Vermischung noch eine Verwandlung beider [1]); das Wort hat durch die Menschwerdung keinen Zuwachs gewonnen; Erniedrigung und Erhöhung treffen nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Seite des Herrn; Wachstum, Leiden und Verherrlichung beziehen sich auf das Fleisch [2]). Aber Athanasius begnügt sich auch nicht mit einer

1) Gleich entschieden erklärt er sich gegen beides in der berühmten Epist. ad Epictetum, 4—7. 8—12.

2) c. Ar. I, 45. III, 34. 51—53. IV, 6.

blosen Einwohnung des Logos wie in anderen Menschen, Propheten, Heiligen, er erklärt das Schriftwort *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* so: „nicht in einen Menschen ist er herabgekommen, sondern auf sich genommen hat er es, selbst Mensch zu werden — und ist es eben dadurch geworden, daß er aus der Substanz der Maria beseeltes Fleisch annahm und es zu seinem eigenen, zum Fleische des Einen Logos machte [1]). So sind es nun nicht zwei Söhne, der eine der Menschensohn, der andere der Gottes Sohn, sondern Einer: *εἷς καὶ ὁ αὐτός*. Deshalb nennt Athanasius die Menschwerdung ein Sich-Zueigenmachen (*ἰδιοποίησις*) der menschlichen Natur durch die göttliche und das daraus resultierende Verhältnis eine *ἕνωσις φυσική* (?), das will sagen, daß beide in Ein Wesen zusammengehen, in welchem sie zwar zwei begrifflich verschiedene Momente bleiben, aber auch unauflöslich zusammengehören. Die hinzugenommene *σάρξ* wird Erscheinungsform und Wirkungsorgan des Logos, Er also das eigentliche Subjekt der Person, nur nicht in abstracto, sondern als der Fleischgewordene [2]). Vermöge solcher Einigung betrachtet er dann die irdische Wirksamkeit des Gottmenschen als eine einheitliche [3]), und läßt seine Gottheit selbst an dem Leiden der Mensch-

---

1) c. Ar. III, 30. c. Apoll. II, 2, ad Epict 2: gegen diejenigen, welche behaupten: *εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ὡς ἐπὶ ἕνα τῶν προφητῶν ἐληλυθέναι τὸν λόγον, καὶ μὴ αὐτὸν ἄνθρωπον γεγονέναι, λαβόντα ἐκ Μαρίας τὸ σῶμα, ἀλλ' ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.* Das Johanneische *ὁ λογ. σ. ἐγ.* sei ganz so gemeint, wie Galat. 3, 13 das *γέγονε κατ.* c. 12: eben deshalb heißt er allein Immanuel.

2) c. Apoll. I, 10: *ἡ ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα.* Ebd. 12: *ἕνωσις κατὰ φύσιν. σὰρξ κατὰ φύσιν θεοῦ γέγονεν ἰδία.* II, 2: Christus ist unsichtbarer Weise Gott, sichtbarer Weise Mensch, beides in Wahrheit, *οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων ἢ ὀνομάτων ἀλλὰ φυσικῇ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἑνώσει.* Hefele 2, 128 (1. A.). Dorner 1072. Niedner K. G. 340: „Dem Athanasius war *ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου* nicht erst eintretende Einigung des Göttlichen und Menschlichen zu Einer Natur, sondern blos Hinzunahme der *σάρξ*, d. h. vollen Menschheit von Seite der wandellos Einen Logos-Natur, als (von dem an) ihrer eigenen *σάρξ*, obgleich so, daß sie weder in die *σάρξ* verwandelt, noch diese mit ihr zusammengeflossen sei." Über das dem Athanasius zugeschriebene Bekenntnis, welches den Ausdruck *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* enthält, als ein apollinaristisches s. d. Beil. im Anhang. Üb. c. Apoll. ob. 318 A. 3.

3) ad Serap. IV, 14: *ἐγίνετο ταῦτα οὐ διῃρημένως . . ὥστε τὰ μὲν τοῦ σώματος* (Menschheit) *χωρὶς τῆς θεότητος, τὰ δὲ τῆς θεότητος χωρὶς τοῦ*

heit participieren, obwohl mit der Restriktion, sie habe nicht an sich, sondern am Fleische gelitten: „Was der menschliche Leib des Logos litt, das übertrug der mit ihm verbundene Logos auf sich selbst, damit wir an der Gottheit desselben teilnehmen könnten . . . Das Wort trug die Schwachheit des Fleisches als seine eigene, denn es war sein eigen Fleisch, und das Fleisch war den Werken der Gottheit diensam, denn es war ja in der Gottheit, es war Gottes Leib.“ (Daher ad Epict. 10: *ἐσταυρωμένον εἶναι θεόν*). Auf diese Teilname des Logos an dem Leiden des Fleisches legt Athanasius im Interesse der Erlösung eben so viel Gewicht, als auf jene Einheit. — Vermöge ihrer fordert er dann auch die Anbetung für den Menschgewordenen und nennt er Maria wiederholt die *θεοτόκος*. Was aber die Hauptsache ist, er faßt, wie seine Vorgänger, die Menschwerdung zugleich als Erneuerung des Menschen zum Bilde Gottes, als Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem Urbild, dem Logos [1]), und daraus erklärt er sich auch das Geheimnis: Der Mensch ist ursprünglich nach dem Bilde des Logos, dem Urbilde der Menschheit, geschaffen und insofern ihm verwandt; durch die Sünde ist dieses Bild in ihm entstellt, zerstört. Wird also der Logos Mensch, so tritt er in ein ihm homogenes, für die Gemeinschaft mit ihm geschaffenes und empfängliches Gebiet ein. Und hierin liegt die Möglichkeit der Menschwerdung [2]).

Eben dahin zielt auch die Tendenz der Gregore. Gregor v. Nazianz, dieser Repräsentant der Orthodoxie der griechischen Kirche, nimmt zwar dem Apollinarius gegenüber seinen Ausgangspunkt in der Zweiheit der Naturen (*φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος*)

σώματος δείκνυσθαι, συνημμένως δὲ πάντα ἐγίνετο καὶ εἷς ἦν ὁ ταῦτα ποιῶν.

1) c. Ar. III, 31. 32; Ep. ad Adelph. 4. — Cont. Ap. I, 7: Das Fleisch, welches Adam sündhaft gemacht und in Verderben und Tod gebracht hatte, stellte Christus wieder her *κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως.* I, 21. II, 6: *διὰ τοῦτο δι' ἑαυτοῦ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ταύτην* (sc. unsere sündige und den Tod verfallene logische *φύσιν*) *ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νέας ἀρχῆς καὶ γενέσεως θαυμαστῆς.* ad Epict. 11.

2) Nicht aber die Notwendigkeit derselben abgesehen von der Sünde; denn davon weiß Athan. nichts, ebensowenig weiß er von dem Lieblingsgedanken Dorner's, den ihm auch Voigt andichtet, daß sein göttliches Urbild selbst schon eine menschliche Seite an sich habe, und daher durch die Menschwerdung erst zu seiner vollen Verwirklichung komme Dorner 1073. Voigt 139.

— „denn Gott und Mensch (= Menschheit) sind an sich wesentlich verschieden", aber, lehrt er, in Christo gehen sie zur Einheit zusammen (*δύο φύσεις, εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*); „nicht als ob die menschliche vor dieser Vereinigung schon Bestand gehabt hätte, nicht als ob Gott einen zuvor gebildeten Leib hernach angenommen hätte, sondern Er, der ewige, leiblose, ist in und aus Maria göttlicher und menschlicher Weise zumal gezeugt und geboren". So sind es also nicht zwei Söhne, sondern Ein Christus; um es kurz zu sagen: *ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος. μὴ γένοιτο. τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει* — oder (wie es sogleich näher bestimmt wird): *κατ' οὐσίαν* [1]). Und anderwärts: „der ewige Logos läßt sich herab zu seinem eigenen Bilde, nimmt das Fleisch an um des Fleisches willen, vereinigt sich mit einer vernünftigen Seele um meiner Seele willen, das Gleiche durch das Gleiche vereinigend, ward empfangen von einer Jungfrau und ging so als Gott hervor mit dem angenommenen Menschlichen: Eines aus zwei Entgegengesetzten, dem Fleische und dem Geiste (*πν.* = *θεός*), von denen das eine vergöttlichte, das andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung, der wunderbaren Mischung" [2])! Auch Gregor liebt es, diese Menschwerdung als eine Entäußerung oder Herablassung der Gottheit, als einen Eintritt des Unendlichen in die Beschränkung eines endlichen Menschenlebens, um sich uns faßbar zu machen (*ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος*), zu bezeichnen, ohne daß er sie jedoch selbst der Beschränkung verfallen läßt [3]). Auch innerhalb der wesentlichen Einheit hält er den Unterschied und die Realität beider Seiten fest; aber die Einheit selbst wird von ihm jedenfalls weit centraler und intensiver als von Apollinarius gedacht: „Gott (in Christo) ist beides, das Annehmende und das Angenommene" [4]). Das will sagen, daß das Menschliche ganz in das Göttliche aufgenommen, vergottet ist [5]). Noch einen Schritt weiter geht in dieser Richtung der Nyssener, wenn er sagt: „daß der Leib, welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Mischung

---

1) ad. Cled. 3—5 (Orat. XXXVIII, 2).

2) Orat. XXXVIII, 13.

3) Orat. XXXIX, 13. Vgl. Ullmann, Greg. v. Nazianz 398 ff.

4) A. a. O. *θεὸς ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν.*

5) Er meint jedoch diesen Satz nicht im Sinne einer Verwandlung und noch weniger liegt ihm der allgemeine Gedanke einer an sich seienden Einheit des Endlichen und Unendlichen zu Grunde, wie Baur 661 annimmt.

dasselbe wurde, was die assumierende Natur ist, ja daß er durch die Vermischung mit dem Göttlichen (*διὰ τῆς ἀνακράσεως*) über seine natürlichen Grenzen und Eigenschaften erhoben worden sei", oder: „was der eingeborene Gott von der untern Natur in sich aufgenommen hat, sei in das Göttliche und Unsterbliche verwandelt worden" (*μεταποιηθῆναι*). Die Menschwerdung ist ihm eine Erhebung der menschlichen Natur zur Unsündlichkeit und Unsterblichkeit und göttlichen Lebensmacht, eine Vergöttlichung derselben. „Dem Begriff nach bleiben die Idiome des Fleisches und der Gottheit unvermischt", — der Logos ist von Ewigkeit, das Fleisch in der Zeit geworden, jener schöpferisch wirksam, dieses das Leidentliche (*παθητικόν*); auf der andern Seite aber hat Alles, was die fromme Betrachtung in dem göttlichen Logos anerkennt, auch der vom Logos Angenommene. Man darf daher nicht beides als getrennt für sich betrachten, sondern in der Vereinigung mit dem Göttlichen ist die vergängliche Natur durch das in ihr überwiegende Prinzip neugeschaffen und zur Teilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade wie man von einem ins Meer gegossenen Tropfen Essig sagen kann, er sei Meerwasser geworden, weil er seine natürliche Eigentümlichkeit durch das Übergewicht der unermeßlichen Flüssigkeit verliert [1]). Wer sieht da nicht den Schüler des Origenes? Vorsichtiger drückt sich Basilius aus, der überhaupt für die Christologie wenig gethan hat.

In dem Bisherigen haben wir jedoch nur erst Ansätze, noch keine ausgeführte Theorie. Die Begriffe *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* und *καθ' ὑπόστασιν* fließen noch durcheinander, selbst die Ausdrücke *σύγκρασις, ἀνάκρασις, μίξις* werden noch unbefangen gebraucht [2]). Ob ein doketischer Zug hindurchgeht, wird sich erst bei der weiteren Entwicklung zeigen; gewollt, beabsichtigt haben ihn die genannten VV. nicht — etwa mit Ausnahme des Nysseners, obwohl auch er von seiner Theorie über die Erlösung in der großen Katechese c. 20 ff. ihn kaum zugestanden haben würde. Dagegen hat derselbe ebenda die Möglichkeit der Menschwerdung aus dem Wesen Gottes und des Menschen in bemerkenswerter Weise zu rechtfertigen versucht. Er stellt da dem Einwande, daß es Gottes unwürdig sei, sich zur menschlichen Niedrigkeit und Schwachheit herabzulassen, den Satz entgegen: Nichts ist seiner Natur nach verwerflich, als das Schlechte, nichts Gottes unwürdig, als das Gegenteil des Guten; denn Gott ist das

1) c. Eunomium L. IV, 581 ff.

2) Sogar der so ängstlich-orthodoxe Epiphanius braucht ihn einmal.

wahrhafte und eigentliche Gute; mithin widerspricht seinem Wesen nur das Böse und das Affiziertwerden durch das Böse (τὸ κατὰ κακίαν πάθος). In dem Wesen des Menschen aber findet sich nichts, was dem Begriff des Guten entgegenstünde; denn weder Vernunft, noch Verstand, noch die Fähigkeit zu Wissenschaft u. s. w. stehe ihm entgegen. Also sei es Gottes nicht unwürdig menschliche Natur anzunehmen (16). Auch die Veränderlichkeit und Leidentlichkeit des Körpers sei noch keine (blose Passivität) schlechthinige Leidentlichkeit, vielmehr wie Alles, was dem gesetzlichen Verlauf der Natur entspricht, eine Art von Thätigkeit, z. B. Geburt, Wachstum, Ernährung, der ganze Lebensprozeß bis zur Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente. Wenn also Gott sich auch dazu herabläßt, so tritt er nur mit der von ihm herstammenden und geordneten naturgemäßen Entwicklung in Verbindung, nicht mit etwas ihm Widersprechenden, auch gerät er dadurch in kein Abhängigkeitsverhältnis, so wenig als der Arzt der Krankheit verfällt, wenn er den leidenden Teil des Kranken antastet. Freilich nehme das menschliche Dasein mit der Lust seinen Anfang und der Hang der Lebenden zum Bösen sei die Schwachheit der Natur; aber Christus sei wie in seiner Geburt (ins Fleisch) so auch in seinem Leben von Beidem und eben damit von dem πάθος frei geblieben. Selbst die Trennung des Leibes und der Seele sei (für ihn) kein πάθος gewesen. Denn indem er den ordnungsmäßigen Gang unserer Natur auch bis zu diesem äußersten Punkt hindurchging, hat er die Trennung durch seine göttliche Macht aufgehoben und die Herstellung des Getrennten zu seiner ursprünglichen, gottgewollten Einheit und zum ewigen Leben bewirkt. So läßt sich denn weder in dem Göttlichen noch in dem Menschlichen ein absolutes Hindernis der Vereinigung auffinden c. 16. 27. 32. Es ist also der Grundsatz: natura humana capax divinae, worauf Gregor die Möglichkeit der Menschwerdung baut. Im Folgenden sucht er dann ihre Zweckmäßigkeit und relative Notwendigkeit darzuthun, keineswegs aber ihre absolute Notwendigkeit aus einer vorausgesetzten Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie Baur 673 ihn mißdeutet.

Zu einem geschlossenen System consolidierte sich diese Form der Christologie erst in der späteren alexandrinischen Kirche, mit Cyrill an der Spitze [1]. Ihrem immer stärker hervortretenden tra-

1) Und zwar schon vor dem Ausbruch des Nestorianischen Streites, weshalb wir gleich hier ihre allgemeinsten Grundzüge, aber auch nur diese geben. Ich

ditionellen Zuge folgend, in consequenter Durchführung der dargelegten Richtung ringt sie nach dem Begriff eines Gottmenschen. Auch sie geht dabei im Anschluß an das Nicänum von dem Göttlichen aus, auch ihr ist der Logos das personbildende Prinzip, und auch sie faßt das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo im specifischen Unterschied von demjenigen, in welchem Gott zu den übrigen Menschen steht. Es ist keine Einwohnung, wie in den Heiligen, keine blos moralische Einheit — gegen eine solche Verallgemeinerung und Abschwächung des Begriffs der Gottmenschheit protestiert sie auf das energischste — es ist vielmehr eine reale, wesenhafte, übrigens unbegreifliche und unaussprechliche Einigung: *ἕνωσις κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπόστασιν*, d. h. eine zum Natur- und Wesensbestand gewordene Einigung, wie es Dorner gut erklärt. Der Logos eignet sich das Menschliche an und gibt hinwiederum diesem Teil an dem Seinigen (*γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν τοῦ λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου*). Das Angenommene bleibt ihm also nichts Fremdes, Äußerliches, es wird Eins mit ihm. Zwar hört Gott damit, daß er sich zur menschlichen Natur herabläßt, nicht auf, Gott zu sein, und die menschliche Natur verliert auch nach der Vereinigung mit dem Logos ihre Realität und *ἰδιότης* nicht, beide bleiben was sie sind und lassen sich begrifflich immer noch unterscheiden, aber in Wirklichkeit sind es nicht mehr zwei, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden: Eine Person, Ein Wesen, Eine Natur, *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* [1]).

Und diese Einheit ist nicht erst auf dem Wege einer Entwicklung geworden, sie ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt, welche demnach nicht als blose Aneignung des Fleisches, sondern als Fleischwerdung zu denken ist; sie besteht wesentlich darin, daß der Logos im eigentlichsten Sinne Mensch geworden, Fleisch geworden, als Mensch geworden, als Mensch geboren, fleischlich geboren worden ist:

---

citire teils nach der Ausg. der Opp. Cyrilli von Aubert, teils nach Mansi, wo die meisten hierhergehörigen Schriftstücke gesammelt sind.

1) Baur 740. 751 Vgl. Ep. ad Nest. II: *πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις* (Mansi IV); ep. ad Succensum S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen, *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος.*

σάρκωσις ἀληθῶς, γεγέννηται σαρκικῶς (Cyrill Epist. ad Nest. bei Mansi IV. 890; de incarn. unig. Opp. V. Tom. I. 676. 696). Davon ist es dann nur die selbstverständliche Consequenz, daß Gott als Mensch von der Jungfrau geboren und diese als die Gottesgebärerin zu bezeichnen ist: *θεοτόκος*. In diesem Stichwort schließt sich die alexandrinische Christologie ab[1]).

Sie ruht auf einem tief religiösen Hintergrunde. Es ist die Überzeugung, daß die Erlösung, Versöhnung und Erneuerung der Menschheit, welche zu bewirken Christus erschienen ist, nur möglich war, wenn eine reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestand und wenn eine Teilnahme des göttlichen Logos an den menschlichen Schwachheiten und Leiden stattfand. „Hätte freilich, sagt Cyrill, die Erscheinung des Eingeborenen nur die Offenbarung, die Sichtbarwerdung der unsichtbaren Gottheit zum Zwecke gehabt, so bedurfte es dazu keiner wahren Menschheit — ein doketischer Scheinleib hätte dazu ausgereicht, aber das sei eine Verkennung des Mysteriums des Heils. Vielmehr ist der Eingeborene dazu uns gleich, d. i. ein vollkommener Mensch geworden, um unsern irdischen Leib, indem er ihm kraft der ökonomischen Vereinigung sein eigenes Leben mitteilte, von dem eingedrungenen Verderben zu befreien, und unserer menschlichen Seele, indem er sie zu seiner eigenen machte, das Übergewicht über die Sünde dadurch zu verleihen, daß er sie in die Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur eintauchte . . . Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, der Zweck der Erlösung durch den Tod Christi realisiert werden können? De recta f. c. 19. 20. Mansi 641. Doch dieser soteriologische Hintergrund tritt erst in der Polemik gegen die entgegengesetzte Theorie recht hervor — wie sich unten zeigen wird.

2) Ganz anders die antiochenische Schule, welche gleichzeitig in Syrien blühte und deren bedeutendste Vertreter Diodor von Tarsus († 378), Theodor von Mopsuestia († 428), späterhin Theodoret, der Zeitgenosse Cyrills, waren[2]). Ihr Grundcharakter ist

---

1) In den zahlreichen christologischen Schriften des alexandrinischen Bischofs beginnt oder schließt fast jeder Abschnitt mit dem Satze: „Es sind nicht zwei Christus, nicht zwei Söhne, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden.

2) Die Fragmente aus den Schriften Diodors bei Marius Merkator und Leontius v. Byz.; aus der Schrift Theodors de incarnatione von O. F. Fritzsche gesammelt, und Mansi IV, 1347. Das Verzeichnis seiner Schriften

eine klare, verständige Betrachtungsweise, die überall die Momente sorgfältig sondert und scheidet, dagegen aber für eine tiefere mystische Betrachtungsweise wenig Sensorium hat. Dieser Grundcharakter prägt sich schon in ihrer Verwerfung der allegorischen und in der Ausbildung der grammatisch-historischen Auslegungsweise aus [1]); in ihrer allgemeinen Weltanschauung darin, daß sie Gott und Welt auseinanderhält, am stärksten in ihrer Christologie, die den direkten Gegensatz gegen die apollinaristische bildet. Auch sie hat ein praktisches Interesse. Es ist der Doppelgedanke, daß die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch berufen ist, die ethische Einheit mit Gott nur auf dem Wege freier Entwicklung erreicht werden könne, und daß die vornehmste Aufgabe des Erlösers eben darin bestehe, diese Vollkommenheit in sich selbst zu verwirklichen, und dadurch der Menschheit zu ermöglichen. Er ist die leibhaftige Erscheinung des göttlichen Ebenbildes, das Vorbild auf jenem Wege. Deshalb wird hier das Hauptgewicht auf die Menschheit Christi, auf seine menschliche Persönlichkeit, insbesondere auf eine selbständige Seele gelegt, und das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestimmt nach der Analogie, wie Gott überhaupt den Heiligen einwohnt. Diese Einwohnung (*ἐνοίκησις*) ist aber weder eine substantielle (*κατ' οὐσίαν*), denn eine solche würde Gott in die Schranken des Endlichen herabziehen, noch eine dynamische (*κατ' ἐνέργειαν*), denn so wäre sie etwas schlechthin Allgemeines, von der allgemeinen Allgegenwart Gottes nicht verschieden; sie ist vielmehr eine Einwohnung *κατ' εὐδοκίαν, κατὰ χάριν*, eine eigentümliche Verbindung, wie sie Gott kraft seines Wohlgefallens mit den Heiligen eingeht, bedingt durch deren sittliche Würdigkeit, also eine beziehungsweise Einheit (*ἕνωσις σχετική*), näher eine moralische Verbindung, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß, während sie bei den übrigen Heiligen nur partiell und gradweise verschieden ist, der göttliche Logos dem von ihm angenommenen

---

in Dict. of christ. biograph. I, 839. Was bis 1859 von Schriften und Fragmenten Theodors vorhanden war, bei Migne, Patrol. gr. 66; Syrisches von de Lagarde, Annal. syr. 1858 und Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. 1869. Bes. aber auch H. B. Swete: Theod. episc. Mopsu. in epp. Pauli commentarii 1880. 82, wo auch die Fragmente der dogmat. Werke.

1) Kihn, die Bedeutung der antioch. Schule auf exeg. Gebiet 1866. und besonders Theodor v. Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten 1880. Bardenhewer, Polychronius 1879.

Menschen mit der ganzen Fülle seines Geistes stetig einwohnt und sich so mit ihm vereinigt, daß er ihn an seiner eigenen Vollkommenheit und Ehre teilnehmen läßt.

Begonnen, das behaupten die antiochenischen Lehrer mit Entschiedenheit, begonnen hat in Jesu die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit schon im Moment ihrer Bildung im Mutterleibe, — nämlich in Voraussicht dessen, was aus ihm werden wird (*κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται*), und insofern lehren auch sie eine Menschwerdung; aber das Verhältnis beider zu einander war von vorn herein ein so freies, daß es sich erst allmählich unter der Einwirkung des heiligen Geistes vermittelte. Auf dem Wege einer allmählichen Entwicklung, die einerseits durch den heiligen Geist, andererseits durch die menschliche Freiheit bedingt ist, durch den Kampf mit dem Bösen hindurch, durchdringen sich beide immer vollständiger, bis endlich Christus die höchste Stufe der Vollendung, die volle Unwandelbarkeit im Guten erreichte, was erst mit der Auferstehung eintrat. Erst da hat der Prozeß der Ineinsbildung beider seinen Abschluß erreicht, erst jetzt ist die gottmenschliche Einheit vollendet[1]). — *Συνάφεια* ist die entsprechendste Bezeichnung für dieses Verhältnis; es ist eine Verknüpfung, wodurch beide zu einer Person zusammengehen, aber ohne daß der Unterschied der Natur aufgehoben wird. Die Person ist nur gleichsam der Ort, in dem sie zusammen sind, die Menschheit nur das reine Organ der ihr innewirkenden Gottheit, der Tempel, in dem sie wohnt. Beide bleiben unvermischt, jede in ihrer Integrität und Eigentümlichkeit. So werde eben so sehr auf der einen Seite die Wahrheit der menschlichen Natur, insbesondere die freie, sittliche Lebensentwicklung Jesu, sein natürliches geistleibliches Wachstum, als nach der andern Seite die absolute Erhabenheit des Logos über alles Endliche bewahrt. Denn er selber nimmt weder an der successiven Entwicklung des Menschlichen Teil, über welcher er nur gleichsam als das leitende, selbst aber unwandelbare Prinzip schwebt (Baur a. a. O. 714), noch

1) Vgl. die vortreffliche Darstellung Baur's S. 701 ff., wo auch die Belegstellen aus Theodor, z. B.: Mox in ipso plasmate Deus Verbum factus est. — Nec resurgenti ex mortuis solum Verbum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato . . Erat forte autem in ipso et nascente et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.

partizipiert er irgendwie an den Zuständen und Leiden des Fleisches, wodurch er sich selbst verendlichen würde. „Was beide verbindet, ist eigentlich nur die Gemeinschaft der Würde und Anbetung, und die Einheit des Wollens und Wirkens [1]."

Fragen wir nun nach der Vorstellung über die Menschwerdung, auf welche diese Theorie von der Person Christi führt, so läßt sich schon im voraus schließen, daß dieselbe nur eine ziemlich äußerliche sein werde. In der That erkennen die Antiochener eine Incarnation im eigentlichen Sinne nicht an. Theodor bezeichnet es geradezu als Unsinn, daß der Logos Mensch geworden sei. Wenn Johannes sagt, daß der Logos Fleisch d. i. Mensch wurde, so sei das nicht streng zu nehmen, weil sonst der Logos sich müßte in Fleisch verwandelt haben, was der Evangelist nicht will. Also ist der Ausdruck vom Schein hergenommen (*κατὰ τὸ δοκεῖν*). Daß er Fleisch annahm, war nicht Schein, wohl aber, daß er es wurde. Die Menschwerdung besteht also nur in der Annahme eines Menschen von Seiten des Logos, in einem wohnungsweise Herabkommen [2], in einer blosen coniunctio. — Und anders konnte es auch nicht sein. Erst werden beide Naturen nicht nur als vollständig, sondern auch als zwei selbständige Subjekte, als zwei *πρόσωπα*, gedacht und möglichst weit auseinandergehalten, dann erst versucht man sie zusammenzubringen durch den Begriff der gemeinsamen Aktualität, und so resultiert dann rückwärts ein so äußerlicher Begriff der Menschwerdung [3]. Davon ist dann nur die weitere Con-

1) Baur 707. 713 ff. Auch Diodor sagt: Adoramus purpuram propter indutum, et templum propter habitatorem . . . assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer venerationem. Non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus (wenn du den Unterschied vorher gekannt hast). Nur mißbräuchlich oder uneigentlich kann man den Sohn Davids Sohn Gottes oder Logos nennen, propter templum verbi Dei ex David.

2) S. die Fragmente aus Diodor bei Mansi IX, 203 ff. *Καταβέβηκεν μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρών.*

3) In der That sagt Theodor, der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, einmal, daß die Naturen selbständige Personen sind: *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως. ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν.* Bei Baur

sequenz, daß nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch, in dem Gott war, von Maria geboren wurde, diese mithin nicht als Gottesgebärerin zu bezeichnen ist (est dementia Deum ex virgine natum dicere), oder höchstens soferne Deus erat in homine, quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso exsistens secundum habitudinem voluntatis Mansi IX, 589). Sie ist die Christusgebärerin, die χριστοτόκος — in diesem Schlagwort schließt sich die antiochenische Christologie ab.

So weit gehen die beiden Systeme auseinander. Jedes von beiden vertritt ein wichtiges christologisches Moment gegenüber es gefährdenden Gegensätzen: das alexandrinische die Gottmenschheit und die Personeinheit, das antiochenische die volle Wahrheit der menschlichen Natur und Lebensentwicklung Christi gegen Apollinarius. Beide wollen die altkirchlichen Grundlagen des Dogma festhalten, verwahren sich wenigstens gegen den Vorwurf ihrer Negation. Beide haben denselben Begriff einer schlechthinigen Unwandelbarkeit Gottes, die es nur schwer zu einem wirklichen Menschwerden kommen läßt, zur Voraussetzung, so jedoch, daß die Antiochener dabei den schärfsten Unterschied zwischen Wesen und Willen in Gott festhalten, während sich dieser harte Gegensatz bei den Alexandrinern bereits zu erweichen beginnt[1]). Außerdem aber stehen sie einander ihrer ganzen Tendenz

---

a. a. O. 711, aus A. Mai Coll. IX, 305. Vgl. die Darlegung dieser Verhältnisse bei Dorner a. a. O. Bd. 2 S. 53.

1) S. meine Christologie I, 80. Cyrill V, 554: „Das Vermögen zu wollen, der Akt des Wollens und des Wesens sind in Gott nicht verschieden, sonst wäre er zusammengesetzt.“ Über das äußerliche Verhältnis des göttlichen Geistes zum menschlichen bei den Antiochenern s. Baur 723, besonders das merkwürdige Fragment aus Theodor bei Mai Script. v. n. coll. VI, 301: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστιν u. s. w. Ich kann jedoch diese Differenz des Gottesbegriffs für die Bildung der Christologie im Ganzen nicht so hoch anschlagen, als es von Baur und Dorner geschieht. Wenn letzterer 2, 2 die Behauptung aufstellt: „daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche auch eine tiefere Erkenntnis vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben sein mußte“, so scheint mir vielmehr umgewandt die Christologie auch die Wurzel der theologischen und anthropologischen Erkenntnisse zu sein. Ist doch die ganze Trinitätslehre aus ihr erwachsen — und liegt es doch in der centralen Bedeutung dieses Dogma, daß aus ihm erst erkannt wird, was es um Gott und was es um den Menschen sei. Auch sind die Alexandriner, obwohl sie denselben Begriff der göttlichen Unwandelbarkeit, wie die Antiochener voraussetzen, doch zu so ganz an-

nach entgegen, und es läßt sich voraussehen, so bald die eine oder die andere Richtung das von ihr vertretene Moment einseitig und mit Ausschließung des andern geltend machen wird, wird sie die Wahrheit des Dogma zerstören. Der antiochenischen lag offenbar diese Gefahr am nächsten. Sie hat sich schon so weit von dem altkirchlichen Zuge entfernt und so einseitig gestellt, daß sie nur noch einen Schritt zu thun braucht, um zum bedenklichen Irrtum auszuschlagen. Sobald dies geschieht, wird was bisher theologischer Gegensatz war, zum kirchlichen werden.

Damit tritt die dialektische Bewegung des Dogma in ein neues Stadium ein.

Viertes Stadium.

Unterschied und Einheit der beiden Naturen im Widerspruch.

Nestorius und Cyrill. Theodoret und Eutyches J. 428—449.

1) Den Anlaß dazu gab der Patriarch Nestorius von Konstantinopel, ein Zögling der antiochenischen Schule durch die Heftigkeit mit der er das Schlagwort der alexandrinischen Anschauungsweise und damit sie selbst bekämpfte. J. 428 [1]). Er ging dabei von der oben bezeichneten antiochenischen *συνάφεια* aus, nur daß er sie noch äußerlicher faßte. Christus ist ihm der Mensch, der mit Gott verknüpft ist, der Träger der Gottheit, der *θεοφόρος,* seine Menschheit der Tempel, dem der Logos einwohnt, das Kleid, das er angezogen hat, die *θεοδόχος μορφή*. Zwischen beiden meint Nestorius, könne gar nicht sorgfältig genug unterschieden werden [2]). „Denn ein anderer

---

deren christologischen Resultaten gelangt. Jedenfalls liegen die eigentlichen treibenden Impulse des Dogma auf einem ganz anderen Gebiete. — Noch weniger kann ich der Ansicht desselben Gelehrten beistimmen, daß der alexandrinischen Theorie durch die Annahme eines fortgehenden Prozesses der Menschwerdung eine Förderung erwachsen sein würde; gerade darin lag vielmehr der Grundfehler der antiochenischen Lehre, welcher die Negation der unio hypostatica selbst im Gefolge hat.

1) S. Hefele, Conc.-Gesch. (1. A.) 2, 134 ff., wo der geschichtliche Hergang kurz und aktenmäßig präcis berichtet ist.

2) Die hierher gehörigen Stellen bei Marius Mercator, Sermones Nestorii, Migne 1846, auszugsweise bei Baur 729 und Münscher I, 284.

ist der Logos, der in dem Tempel wohnt, und ein anderer der Tempel, in welchem er wohnt." Beide sind obwohl in dem Einen Christus geeint, doch unvermischt zu denken (ἀσυγχύτως), beider Zustände, Eigenschaften und Thätigkeiten scharf aus einander zu halten. Von dieser Anschauung aus predigte er gegen das θεοτόκος: „Nicht hat Maria Gott geboren, nicht hat den Unerschaffenen das Geschöpf geboren, sondern geboren hat sie den Menschen, das Organ der Gottheit (hominem Deitatis instrumentum); nicht den göttlichen Logos hat der heilige Geist erschaffen, sondern er hat ihm aus Maria einem Tempel zur Wohnung zubereitet" (templum, quod habitaret). Χριστοτόκος sei die allein entsprechende Bezeichnung für die Jungfrau. „Denn was in ihr empfangen und von ihr geboren ist, das ist nicht Gott selbst, sondern der Mensch, in welchem Gott", — von einer Geburt Gottes zu reden sei eben so heidnisch und schriftwidrig, als zu sagen, die Gottheit habe gelitten, Gott sei gestorben oder auferstanden. Denn das Alles eignet allein der Menschheit. Nur sofern der Logos von Anfang an und unzertrennlich mit ihm verknüpft sei, heiße Christus auch als Mensch Gott: ἐπειδήπερ ἐν τῷ ληφθέντι θεὸς . . . ὁ ληφθεὶς, ὡς τῷ λαβόντι συναφθεὶς, συγχρηματίζει θεός (Mansi. IV, 1204. c. Nest. II, 7), und nur in diesem Sinne könne man dann auch das mißverständliche θεοτόκος tolerieren, propter humanitatem coniunctam Deo. Verbunden aber seien beide durch die Einheit der Würde und Verehrung (ἰσοτιμία, ἀξία). Auf diese Gemeinsamkeit der Würde und Anbetung beschränkte Nestorius die Einheit, während er die Naturen auseinanderhält: χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν; coniunctionis confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices. So lehrte er zwar Einen Christus, welcher Gott und Mensch ist, und eine Verbindung beider zu Einer Person, aber dieser Christus bleibt ein zwiefacher, und diese Person hat einen doppelten Mittelpunkt, denn jede der beiden Naturen ist für sich als selbständig gedacht (duplicem confiteamur et adoremus ut unum; αὐτὸς ὁ εἷς διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει, cont. Nest. II. c. 4. 5); die Einheit fällt immer zunächst in das menschliche Bewußtsein, in die subjektive, beide Naturen auf einander beziehende Anbetung [1]),

1) Ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν, ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεὸν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον.

und davon läßt sich dann ihre objektive Seite: „die Würde, *αὐθεντία*, die ihm Gott verleiht" (c. Nest. II. c. 5—8—10), kaum mehr unterscheiden. Der ethischen Willenseinheit, worin die Antiochenische Schule noch ein inneres Einheitsband hatte, wird kaum mehr erwähnt. So treibt sie sich in Nestorius auf's Extrem [1]).

Mit derselben Heftigkeit bekämpfte er den andern Grundzug der Alexandrinischen Schule: die Teilnehmung des Logos an dem Leiden des Fleisches. Er sagt in der vierten Predigt: „Die lebendigmachende Gottheit nennen sie sterblich und wagen es, den Logos in die Fabeln des Theaters herabzuziehen, als ob er (als Kind) in Windeln gewickelt und gestorben wäre . . Pilatus hat nicht die Gottheit, sondern das Kleid der Gottheit getötet, nicht der Logos ist begraben, nicht Derjenige ist gestorben, welcher lebendig macht, denn wer würde sonst den Gestorbenen wieder auferwecken? Gott ist durch seine Verbindung mit dem Menschen nicht verändert worden, sondern mit der menschlichen Natur vereinigt und sie umfassend hat er sie in die Höhe gehoben, während er selbst unverändert blieb. Um für die Menschen Genüge zu thun, hat er die Person der schuldigen Natur angenommen" (debentis suscepit personam naturae). Von da aus kehrt er wieder zu Bekämpfung des *θεοτόκος* zurück.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser Angriff auf das althergebrachte Lieblingswort die stärkste Reaktion hervorrief: man fühlte, daß er der ganzen christologischen Anschauung galt, die dahinter lag. Schon gleich in Konstantinopel hatte er Unruhe und Widerspruch erregt, bald und noch mehr in den weiteren Kreisen, wohin die Kunde davon gelangte, in Kleinasien, Syrien, namentlich in Alexandria, unter den ägyptischen Mönchen. Hier erhob sich daher sofort Cyrill zum entschiedensten Protest; er verteidigte das *θεοτόκος* und beschuldigte den Nestorius, daß er den Einen Christus in zwei zertrenne; während dieser mit der dreifachen Anklage auf eine Vermischung der Naturen in Christo, welche die Wahrheit beider aufhebe, auf apollinaristische Verkürzung seiner Menschheit und auf Verendlichung der Gottheit durch Teilnahme an den Leiden des Fleisches antwortete; er nannte die Cyrill'sche Lehre eine apollinaristische, arianisirende, heidnische Homousie. So kam es zwischen den zwei Patriarchen zu einem heftigen Kampf, welcher alsbald zum offenen Zwiespalt zwischen den

1) Vgl. die Darstellung Baur's 728 ff. [S. jedoch auch Möller in PRE² X, 511 ff.]

beiden Schulen ausschlug, ja den ganzen Orient und Occident ergriff. Die Kirche teilte sich wie in zwei Heerlager; auf Seiten der Alexandriner stand der römische Patriarch Cölestin, der mit in den Konflikt hineingezogen worden war, mit ihm die Mehrzahl der abendländischen Bischöfe, an der Spitze der Antiochener der Patriarch Johannes von Ant., bald auch der gelehrte Theodoret von Cyrus. Damit wurde der theologische Gegensatz zum kirchlichen. Der Streit selbst wurde mit großer Heftigkeit und Bitterkeit in gegenseitigen Streitschriften geführt, worin jeder Teil die Consequenzen der gegnerischen Lehre darzulegen und die eigene zu rechtfertigen suchte[1]). Insbesondere gehören hieher die zwölf Anathematismen, deren Anerkennung Cyrill Namens einer alexandrinischen Synode von Nestorius forderte, und welche dieser mit eben so vielen Gegenanathematismen erwiderte[2]). Cyrills Anathemat. bei M. IV. 1067. Anath. 1: „Wer nicht bekennt, daß Emmanuel in Wahrheit Gott und die heilige Jungfrau *θεοτόκος* ist, weil sie den fleischgewordenen Logos dem Fleische nach gebar, der sei anath. 2: Wer nicht bekennt, daß der Logos aus Gott dem Vater sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt hat und samt dem ihm eigenen Fleische Ein Christus ist, Gott und Mensch zumal, der sei anath. (*εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*). 3: Wer an dem Einem Christus die Hypostasen (*ὑποστάσεις* = Substanzen) nach der Einigung trennt, und sie nur verbunden sein läßt durch eine *συνάφεια* nach Seiten der Würde, Macht und Ansehen, und nicht vermöge physischer

---

1) Der ganze Schriftenwechsel bei Mansi IV und V, bei Fuchs Bibl. der Kirchenvers. III u. IV, deutsch. Die wichtigsten Stücke von Seite Cyrill's sind: Epist. II ad Nest. (M. IV, 887); Epist. III ad Nest. (das von Cyr. verfaßte Schreiben der Alexandr. Synode mit dem Anathematismen vom J. 430 bei M. 1067); ad clericos Constant. M. IV, 1065; das commonitorium an Possidonius, die drei Abhandlungen an Theodosius und die *βασιλίσσαι* M. IV, 618; die Epistola II ad Succensum, die Schr. de incarnatione und Dial. quod unus sit Christus in dem Opp. Cyr. ed. Aubert, V. 1. 2. Aus der späteren Zeit die Ep. ad Acacium und ad Iohannem Antiochen.

Von Seiten des Nestorius außer den Sermones bei Marius Mercator, zwei Briefe an Cyrill bei Mansi V, 715 und an den röm. Bischof Cölestin, lat. bei Mar. Merc. (Mansi V). Die Anathemat. lat. bei Mar. Mc. und in Theodoret's reprehensio anathematismorum Cyr., Th. Opp. V, 1 ed. Schulze.

2) Bei Mansi a. a. O., Gieseler, Münscher.

Einigung (συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν) der sei anath. 4: Wer die Ausdrücke, die in den evangelischen und apostolischen oder patristischen Schriften von Christo gebraucht oder von diesem über sich selbst ausgesagt werden, unter zwei Personen oder Hypostasen (προσώποις ἢ ὑποστάσεσι) verteilt und die einen dem Menschen, getrennt von dem göttlichen Logos, eigentümlich zuschreibt, die andern als gotteswürdig blos dem Logos, der sei anath. 5: Wer Christum θεοφόρον ἄνθρωπον zu nennen wagt und nicht vielmehr θεὸν κατὰ ἀλήθειαν nach Joh. 1, 14 und Hebr. 2, 14, sei anath. 10: Wer sagt, nicht der göttliche Logos selbst, als der Fleisch- und Menschgewordene, sondern ein anderer für sich bestehender Mensch, sei unser Hoherpriester geworden. Anath. 11: Wer nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn lebendig machend sei, weil dem göttlichen Logos als eigen angehörig. 12: Wer nicht bekennt, daß der Logos Gottes am Fleisch (σαρκί) gelitten habe, dem Fleische nach gekreuzigt, den Tod geschmeckt habe, der sei anath." — Dagegen Nestorius: Anath. 1: Wer sagt, der Emanuel sei Deum Verbum und nicht vielmehr „nobiscum Deum", d. h. er habe der aus Maria angenommenen Natur eingewohnt (inhabitasse), wer die heilige Jungfrau die Mutter des Gottes Logos nennt und nicht vielmehr die Mutter dessen, der Emanuel ist, und wer behauptet, der Logos selbst sei ins Fleisch verwandelt worden (versum esse), der sei anath. 2: Wer behauptet, bei der Vereinigung des Logos mit dem Fleische sei eine Verwandlung der göttlichen Substanz de loco in locum geschehen, eiusque divinae naturae carnem capacem dixerit ac partialiter unitam carni (?), oder hinwiederum, wer das Fleisch behufs der Aufnahme Gottes zur Unendlichkeit einer schrankenlosen Natur ausdehnt und eine und dieselbe Natur Gott und Mensch nennt, der sei anath. 3. Wer sagt: Christus sei Einer non secundum coniunctionem sed secundum naturam, und wer die auch jetzt noch ohne Vermischung fortdauernde Zusammenfügung (συνάφεια) beider Substanzen des Logos Gottes und des von diesem angenommenen Menschen leugnet, der sei anath. 4: Wer die auf die zwei Naturen bezüglichen Aussagen der Evangelien und der apostolischen Briefe einer einzigen Natur zuteilt ipsique Dei Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne, quam etiam deitate, anath. 5: Wer nach der Annahme der menschlichen Natur nur von Einem Sohne Gottes redet, als der es naturaliter sei, während er doch der Emmanuel ist, anath. 7: Wer sagt, der aus der Jungfrau Erschaffene sei der Eingeborene, der aus dem Schooße

des Vaters von Ewigkeit Geborene, und nicht vielmehr bekennt, er habe von wegen der Vereinigung mit ihm an dem Namen des Eingeborenen Anteil bekommen, anath. 10: Wer sagt, das Wort, das von Anfang war, habe sich selbst für uns geopfert, und nicht vielmehr das Opfer teilt zwischen dem Logos und der Menschheit i. e. Deo quae Dei sunt et homini quae sunt hominis non deputans, anath. 11: Wer behauptet, das mit dem Logos geeinte Fleisch sei durch die Kraft seiner eigenen Natur lebendigmachend u. s. w., anathema. Vgl. die sorgfältige Zusammenstellung der ganzen hiehergehörigen Literatur in Walch's Ketzergesch. V, 699—733.

. Die Frage, um die es sich zunächst dabei handelte, war formell angesehen die: ob nicht die Cyrill'sche Christologie eine Verwandlung der beiden Naturen, die Nestorische eine Zertrennung des Einen Christus in sich schließe; tiefer betrachtet aber war es die Frage, ob Gott in Christo wirklich Mensch geworden sei. — Dies der eigentliche status controversiae, also kein bloser Wortstreit, wie man oft gesagt hat, sondern eine Frage von hoher, auch praktischer Bedeutung, — dieselbe, welche auch die Gegenwart bewegt.

Gehen wir näher ein. Die Alexandrinische Richtung hatte den Kampf gegen Nestorius mit einem entschiedenen Protest eröffnet. Ihr Wortführer Cyrill deckte die Consequenzen seiner Theorie sowohl für die Person Christi als für das Werk der Erlösung auf. Vor Allem bekämpft er den nestorischen Einheitsbegriff: Eine Gemeinschaft der Namen und der Würde begründe noch keine wahre Einheit, noch keine Einheit der Person, und ebensowenig ergebe sich aus einer moralischen Einheit jenes specifische Verhältnis, wie es in Christo stattfindet, sondern nur ein solches, wie es auch zwischen andern Menschen besteht, wo immer einer dem andern als ein *ἄλλος* gegenübersteht. Gerade das Wesentliche werde dabei bei Seite gelassen und die Verbindung nur gleichsam auf die Nebendinge bezogen (cont. Nest. II, c. 1. 5. 8. III, c. 1). Die *συνάφεια*, die Nestorius der *ἕνωσις* substituirt, setze ein ganz äußerliches Verhältnis (*ὥσπερ ἔστιν ὡς ἔξωθεν*), ein bloses Nebeneinander Gottes und des Menschen (*παράθεσιν καὶ πρὸς τόδε τι τοῦ δεῖνος ἐγγύτητα*); sie lasse beide so selbständig gegeneinander stehen und einander so fremd bleiben, daß man auf zwei *ἰδικαὶ ὑποστάσεις* geführt werde. Nestorius reiße also in der That den Einen Christus in zwei Personen oder Hypostasen auseinander (*διίστησιν εἰς δύο πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις, ὁλοτρόπως ἀλλήλων διῃρημένας* a. a. O.

II, 1. 8. III, 5)[1]), damit aber bedrohe er zugleich die wahre Gottheit des Immanuel; denn wir haben nun einen Menschensohn und einen Gottessohn neben- oder in einander: einen Menschen, der mit Gott verbunden ist, bei dem der Sohn Gottes nur gleichsam zu Gaste ist (*πρόξενος*), oder Gott, der zu diesem Menschen in einer gewissen Beziehung steht (*σχετικῶς συνάπτεται, ἕνωσις σχετική, συνάφεια*). Und ist also dieser Christus ein Mensch wie jeder andere, von den übrigen Heiligen nur gradweise unterschieden, nicht aber mit Gott wesentlich und hypostatisch geeint, nicht der natürliche Sohn Gottes, nicht wahrer Gott (c. Nest. I, 1. 7. II. praef.)[2]). Einen solchen Menschen anzubeten, wäre offenbar Abgötterei. — Wo liegt nun die eigentliche Wurzel dieses gefährlichen Irrtums? Sie liegt darin, daß Nestorius die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet: dies ist der letzte, tiefste Einwand, auf den Cyrill immer wieder zurückkommt: „Du scheust dich zu sagen, der Sohn Gottes, der Logos sei Mensch wie wir geworden, sei Fleisch geworden, was doch die ganze Kirche bekennt" c. N. II, 8. III, 3. IV, 2. Vgl. Cyr. ad Nest. Mansi IV, 1006. V, 723: Quoniam propositum illis est, duos filios et duos Christos introducere, unum quidem specialiter hominem, alterum vero proprie Deum, in personis tantum sentiunt unitatem, Deum Dei Verbum nolentes proprie et substantialiter unitum homini, hominem factum, hominem suscepisse.

Dazu kommt nun noch eine ganze Reihe praktischer Consequenzen, die Cyrill gleichfalls entgegenhält. Wie nämlich nach der dargelegten Anschauung die gesamte Erlösungsthätigkeit Christi darauf beruht, daß sie Thätigkeit des menschgewordenen Logos, des Einen Christus ist, so verlieren alle Momente derselben ihre Bedeutung, sobald die angenommene Menschheit in nestorischer Weise von dem Logos gleichsam abgelöst, für sich (*ἰδικῶς*) zum Subjekt jener Akte gemacht wird: Es kann dann nicht mehr von einer Erniedrigung, wie sie der Begriff der Menschwerdung fordert, im eigentlichen Sinn die Rede sein; denn für den Logos als Gott kann das keine Erniedrigung sein, daß er (nach Nestorius) seine Würde einem Andern mitteilte, aber auch für den Menschen nicht, daß er mit ihm dieselbe Würde teilt (Mansi 824), und ebensowenig kann von einer Erhöhung die Rede sein; denn auch sie ist nur denkbar, sofern sie

1) Vgl. auch Comment. Cyrilli datum Possidonio, Mansi IV, 548 ff.
2) Vgl. Mansi V, 11, 14. Explic. XII. cap. 55.

den Einen Christus zum Subjekte hat, c. Nest. II, 11. Es kann dann ferner nicht gesagt werden, daß der Sohn Gottes für uns gelitten habe, gestorben und auferstanden sei, sondern allein der Mensch — und damit ist unmittelbar die ganze Realität der Erlösung vernichtet: „Hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloses Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst" (ad Monach. Aeg. Mansi 616). „Wäre Immanuel ein gewöhnlicher Mensch gewesen, wie hätte sein Tod der menschlichen Natur gefrommt? Sind doch auch zuvor viele Propheten und Heilige gestorben, und ihr Tod hat dem menschlichen Geschlechte keinen Gewinn gebracht, aber Christi Tod hat es gerettet. Denn er brachte für uns sein eigen Fleisch dar, und indem er es um unsertwillen in den Tod gab, hat er Alle den Banden des Todes entnommen. Denn es war genug, daß Einer für Alle sterbe, welcher Alle durch seine unendliche Bedeutung aufwog (*εἷς . . . πάντων ἀξιώτερος*). Denn der Logos des Vaters ist von Wesen Gott, und es war sein eigener Leib, welchen er für uns zum süßen Geruch Gott dem Vater darbrachte. Es ist also so gottlos als verkehrt, den Einen Herrn Jesum Christum in zwei Söhne zu zerschneiden" M. 686; aber auch umgewandt: „Hat er dem Tode die Macht genommen als Gott, als das Leben, so muß das Leiden des Todes als sein eigenstes Erleiden (*ἴδιον αὐτοῦ*) gedacht werden, sonst könnte man auch nicht sagen, daß er in eigener Person als Auferstandener die Vergänglichkeit abgethan und unserem ganzen Geschlechte die Gnade des unvergänglichen Wesens erworben habe. . . Da es eine jenseit gemeinmenschlichen Vermögens liegende Sache ist, den Tod zu untertreten, so ist der Logos Gottes, wie wir bekennen, mittelst Einigung oder Teilnahme an Fleisch und Blut ein Mensch unseres Gleichen geworden, so aber, daß er mächtiger als der Tod blieb, denn er war Gott im Fleische" Mansi 814, vgl. 838. 1075 ff. In den mannigfaltigsten Beziehungen führt Cyrill diese Gedanken aus. Um gerecht zu werden, glauben wir an den, der um unsertwillen den Tod nach dem Fleische erlitten hat. Wenn wir nun an einen Menschen, wie wir sind, glauben und nicht vielmehr an einen Gott, so ist das Werk (das Opfer Christi) Menschendienst und offenbar weiter nichts" c. N. III, 2. Ferner: „War Christus, wie die Nestorianer meinen, nur ein Mensch für sich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypostase nach aber abgesondert, so wäre ja das zur Erlösung der Welt gegebene Blut

nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt, sondern nur eines solchen, der eine gewisse Beziehung zu ihm hat" M. 861. „Ist er wesenseins mit uns, nicht aber auch mit dem Vater, so sind wir der göttlichen Natur nicht teilhaftig geworden, wir gehören vielmehr nach dem Geschlechte dem ersten Adam an, der dem Fluch und dem Tode verfallen ist, wir sind noch unter das Alte gefangen; wie kann man also sagen: das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden? Du aber willst nicht bekennen, daß der Logos Gottes Mensch geworden sei" c. Nest. III, 3. Dasselbe gilt auch von dem Hohenpriestertum, von dem Opfer, von der Vertretung Christi im Himmel, denn die mittlerische Bedeutnng aller dieser Akte fällt dahin, wenn sie blos dem Menschen für sich (ἰδικῶς) angehören. Ausführlich weist dies Cyrill a. a. O. 851. 863 und c. Nest. II, 4 nach. Ein ganz besonderes Gewicht legt er endlich in diesem Zusammenhang auf Taufe und Abendmahl. Von jener sagt er: „Wenn wir wie auf den Einen Namen des Vaters, so auch auf den Einen Namen des Sohnes und auf seinen Tod und auf den heiligen Geist getauft werden, so mögen die, welche den Einen Christus und Sohn in zwei Söhne trennen und behaupten, daß der Mensch mit Gott nur durch die Gleichheit der Ehre und Würde verbunden sei, während die Naturen getrennt sind, uns doch berichten, auf wessen Tod wir getauft sind. Sind wir lediglich auf den Logos getauft, so schreiben wir offenbar der an sich unvergänglichen Natur Vergänglichkeit und dem wesentlichen Leben den Tod zu. Sagen sie aber: auf den Tod des vom Weibe Geborenen als solchen und lediglich nach seiner menschlichen Seite betrachtet, wie können sie sich dann dem Bekenntnis seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vater und dem heiligen Geiste entziehen, indem ja (außerdem) der aus Gott dem Logos Geborene (der Wiedergeborene) um die wahre Sohnschaft gebracht wird, wenn nämlich der dem Tode unterworfen sein soll, in dessen Tod wir getauft werden? Notwendig muß man also annehmen, daß der Logos menschgeworden am Fleische gelitten habe, denn wir sind so auf seinen Tod getauft, daß es ein und derselbe Sohn ist, welcher nach der Natur der Gottheit leidlos ist, leidensfähig aber nach dem Fleische" M. 872. ebd. 668. Vom Abendmahl aber heißt es: „Was essen wir da? freilich nicht die Gottheit, sondern das Fleisch, und dies Fleisch hat die Kraft lebendig zu machen, weil es das eigene Fleisch dessen ist, der selbst das Leben ist, und der dem mit ihm geeinten Fleische seine Lebenskraft mitteilt. Löst man aber das

Wort von der realen Einheit mit dem Fleische los, dann kann es nicht mehr lebendigmachend sein“ c. Nest. IV, 5, vgl. Mansi IV, 878. 1067.

In jener falschen Scheidung habe denn auch die Polemik des Nestorius gegen das *θεοτόκος* ihren Grund: „Du würdest ohne Zweifel der rechten Lehre beitreten, wenn du bekennen wolltest, daß Christus wahrhaftig Gott und Einer ist, nicht geteilt in einen Menschen für sich und in einen Gott für sich, sondern einer und derselbe, das Wort aus Gott dem Vater, und Mensch, wie wir, aus dem Weibe geboren, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein“ c. N. I, 1.

Dies sind die Consequenzen seiner Christologie. Nestorius selbst hat sie freilich weder gezogen noch anerkannt; er behauptet vielmehr fortwährend sowohl die Gottheit als die persönliche Einheit Christi, aber die Art, wie er sich über die Vereinigung erklärt, läßt es eben doch zu keiner wirklichen Einheit kommen. Sein Christus ist eine Person, die, ich will nicht sagen, die menschliche Natur zum eigentlichen Subjekte hat[1]), denn so denkt er es nicht, wohl aber zwei Ich, zwei Subjekte in sich befaßt, und von da aus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinandergeht. Insofern liegen dann doch alle die Consequenzen, die Cyrill daraus zieht, in seiner Lehre: sie greift zerstörend in die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ein.

Ergänzen wir diese kritisch-polemische Seite der Cyrill'schen Lehre durch eine nähere Darlegung ihres positiven Inhaltes, denn die Grundanschauung selbst haben wir schon oben gegeben. Von den drei (S. 337) erwähnten Ausstellungen der Gegenpartei trifft keine zu. Was die erste betrifft, so hat sich nicht nur Cyrill selbst fortwährend gegen eine Vermischung und Verwandlung der Naturen, als gegen eine Entstellung seiner Lehre, verwahrt: sein Begriff von der Menschwerdung schließt wirklich eine solche Vermischung aus. Denn obwohl in die hypostatische Einheit mit dem Logos aufgenommen, bleibt ihm die menschliche Natur doch, was sie ist, „ein anderes (*ἄλλο*) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (*ἄλλος*)“, und ebenso bleibt ihm auch der Logos unwandelbar, was er ist. Ep. ad Nest. M. 1073. „Auch nach geschehener Vereinigung schließe er den Unterschied des Vereinigten nicht aus, sondern beide, der Logos und das angenommene Fleisch, verhalten sich in Christo wie in uns Seele

1) So Baur 773.

und Leib" (ad Succ. 143, 147)[1]). Noch weniger begründet ist der Vorwurf des Apollinarismus; denn Cyrill verstand, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, unter σάρξ die von einer ψυχὴ λογικὴ beseelte Leiblichkeit, die vollständige menschliche Natur, und sprach selbst die Verwerflichkeit des damals bereits überwundenen Apollinarismus aufs bestimmteste aus, M. VI, 639. Auch der dritte trifft, wie sich hernach zeigen wird, nicht. — Nicht an dieser Seite liegt der Mangel des Cyrill'schen Systems, sondern da, wo auch seine Tiefe und Stärke. Sein Grundgedanke war der einer realen organischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi, einer Einheit, die den Unterschied nicht absorbiert, sondern in sich hat, aber als vermittelten. Dies erhellt schon aus seinem Begriff der Menschwerdung oder Fleischwerdung (s. oben S. 329), es erhellt noch näher aus der Analogie mit dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, auf welches er immer wieder zurückkommt

1) Vgl. ad Nest. II bei Mansi IV, 887: „An diese Worte (des Nicänischen Bekenntnisses) müssen wir uns halten, indem wir erwägen, was das sagen wolle, das Wort aus Gott sei Fleisch und Mensch geworden. Nämlich das Wort ist nicht so Fleisch worden, daß sich seine Natur verändert hätte, ebensowenig hat sich seine Natur in den ganzen Menschen, wie er aus Leib und Seele besteht, umgewandelt; sondern das Wort hat in substanzieller (persönlicher) Weise Fleisch, beseelt von einer vernünftigen Seele, mit sich vereinigt, und so ist es auf unbegreifliche Weise Mensch geworden und führt den Namen Menschensohn. Also nicht blos auf dem Wege des Gnadenwillens oder Wohlgefallens, aber auch nicht so, daß es nur eine menschliche Person an sich genommen hätte . . . Die zwei (an sich) verschiedenen Naturen sind zu einer wahren Einheit verbunden worden (πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις), aus beiden aber ist Ein Christus und Ein Sohn geworden; nicht als ob die Verschiedenheit der Naturen aufgehoben wäre durch die Einigung, wohl aber constituiren beide Einen Christus und Sohn durch die unaussprechliche Verbindung der Gottheit und Menschheit. So sagt man auch von ihm, ob er gleich ewig aus dem Vater geboren ist, daß er dem Fleische nach aus dem Weibe geboren sei; nicht als ob seine göttliche Natur da erst ihr Dasein erhalten hätte, . . nein er hat unsere Leiblichkeit zur seinigen gemacht und ging als Mensch aus dem Mutterleibe hervor, ohne sein Gottsein und seine Geburt aus Gott aufzugeben". Ebenso in dem Synodalschreiben bei Mansi IV, 1067: „Es ist das Fleisch nicht in die Natur der Gottheit verwandelt, noch die Natur des göttlichen Logos in die des Fleisches, denn sie leidet keine Veränderung".

(M. 652. 1074. 1077)[1]), und die ihm nicht blos ein Gleichnis ist. Er führt es in der Hauptstelle Ep. ad Succ. 142 so aus: „Es gibt in Wahrheit eine fleischgewordene Natur des Logos. Denn wenn es nur Einen Sohn gibt, nämlich den wesentlich und wahrhaftig aus Gott dem Vater stammenden Logos, den geheimnisvoll geborenen, und wenn dieser dann, indem er Fleisch, nicht unbeseeltes, sondern mit vernünftiger Seele beseeltes annahm, als Mensch von einem Weibe geboren hervorging, so wird er deshalb nicht in zwei Personen oder Söhne geteilt werden dürfen, sondern er ist Einer geblieben, nur nicht fleischlos und außerleiblich, sondern vermöge der Einigung den Leib als eigenen, unzertrennlichen besitzend. Damit erklärt man sich noch keineswegs für eine Mengung oder Vermischung oder dergleichen; es ist das mit nichten eine aus solcher Prämisse sich ergebende notwendige Folgerung. Denn wenn wir gleich den eingeborenen Sohn Gottes als fleischgewordenen und menschgewordenen Einen nennen, so ist er deshalb doch nicht, wie jene folgern zu müssen meinen, gemengt (*οὐ πέφυρται*), und ist weder die Natur des Logos in die Natur des Fleisches übergegangen, noch auch die des Fleisches in die seinige, sondern indem jedes von beiden in der Eigentümlichkeit seiner Natur verbleibt und aufzufassen ist (*ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου*) gemäß der oben aufgestellten Regel, so hat er uns doch, in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise geeinigt, die Eine Sohnsnatur gezeigt, jedoch, wie gesagt, die fleischgewordene. Denn Einheit kommt in Wahrheit nicht blos den natürlich und wesentlich einfachen Dingen zu (*τῶν ἁπλῶν, κατὰ φύσιν*), sondern auch den zusammensetzungsweise verbundenen (*τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων*); in diesem Sinne ist der Mensch eine Einheit, der aus Seele und Leib bestehende. Denn Dinge, welche an sich verschiedenartig und einander dem Wesen nach ungleich sind, bilden vereinigt die Eine Natur des Menschen — obwohl die Zusammensetzungswesen verschiedene sind, je nach der Natur der solche Einheit eingehenden Dinge . . . Wir unterscheiden in dem Menschen zwei Naturen, die der Seele und die des Leibes; aber indem wir sie in der Abstraktion unterscheiden und

---

1) *Οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δυοῖν νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν.*

wie in subtiler Anschauung der spekulativen Vorstellung den Unterschied festhalten, reißen wir die Naturen doch nicht auseinander, noch messen wir ihnen an sich in ihrer Trennung die Kraft bei, das Wesen des Menschen zu konstituiren, sondern wir fassen sie als einem Subjekte zugehörig (τὰς φύσεις ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν), so daß die zwei nicht mehr zwei sind, sondern beide zusammen Ein lebendiges Wesen bilden". So wahrhaft organisch denkt Cyrill die gottmenschliche Einheit. Deshalb ist ihm weder die Menschheit Christi unvollständig oder ein bloses Accidenz der Gottheit, noch ist ihm der göttliche Logos an sich „das eigentliche Subjekt dieser Person", sondern es ist der menschgewordene, die gottmenschliche Hypostase, gleichwie ihm das Subjekt des Menschen weder die Seele noch der Leib an sich ist, sondern die aus beiden bestehende Einheit. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen a. a. O. Er antwortet da auf das Bedenken: Wenn Christi menschliche Natur keine eigene Substanz hat, wo bleibt dann die Vollkommenheit derselben, und wo bleibt die Wesensgleichheit mit uns, wenn das Wesen (οὐσία), welches unsere Natur ist, nicht für sich subsistiert? „Hätten wir, indem wir die Natur des Logos Eine nannten, verschwiegen und nicht beigefügt, daß wir die fleischgewordene meinen und daß wir die Menschwerdung nicht aus- sondern einschließen, so möchte jene Frage nicht ungeeignet erscheinen. Aber in dem Zusatz die fleischgewordene ist die Vollkommenheit der Menschheit und das Bekenntnis der Wesensgleichheit mit uns eingeschlossen, und so mögen sie aufhören, sich auf einen Rohrstab zu stützen. Freilich wenn man die Ökonomie unberücksichtigt läßt, könnte man mit Recht beschuldigt werden, man beraube den Sohn der vollkommenen menschlichen Natur; wenn aber, wie gesagt, darin, daß wir ihn als fleischgewordenen fassen, die unzweideutige Erklärung liegt, daß er Mensch geworden ist, so hindert nichts anzunehmen, daß Christus der Eine und alleinige Gottessohn als solcher Gott und Mensch, und wie in Betracht seiner göttlichen, so auch seiner menschlichen Natur vollkommen ist" [1]).

Auf Grund solcher persönlichen Einheit und innerhalb derselben sucht nun Cyrill weiter ein gegenseitiges Verhältnis beider Seiten zu gewinnen, vermöge dessen sich der Logos ganz dem

---

1) Diese Stelle citiert auch Johannes v. Dam. de fide orth. III, 11. Vgl. Petav. de inc. III. c. 13: hypostasis utrique naturae communis.

von ihm assumierten Fleische mitteilt, und hinwiederum alles Menschliche, insbesondere das Leiden der Menschheit sich zu eigen macht.

Mit dieser *κοινοποιΐα, οἰκείωσις* und *ἰδιοποίησις*, wie er es nennt, ist es ihm voller Ernst; sie ist wie das Postulat seines Einheitsbegriffs, so die Bedingung der Welterlösung. Er sagt de recta fide (Mansi IV, 670 und de inc. unig. T. V. 707): „daß der Logos seinem Fleische die Herrlichkeit göttlicher Wirkungsweise mitteile, hinwiederum aber was dem Fleische zukommt gemäß der ökonomischen Vereinigung in seine göttliche Natur aufgenommen habe"; und ebendaselbst: „vermöge der ökonomischen Vereinigung fasse er die *ἰδιώματα* beider Naturen in Eins zusammen". Vgl. de inc. unig. 708: *ὁ λόγος . . . εἰς ἓν ἄμφω συλλέγει καὶ ὥσπερ ἀνακρίνας τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.* Daher stellt er den Satz auf: „die Ausdrücke (*φωναί*), die Christus in den Evangelien braucht, verteilen wir nicht unter zwei Substanzen oder Personen, sondern wir glauben, daß sowohl diejenigen, die der Menschheit, als auch die, welche der Gottheit zukommen, Einem und demselben zugeschrieben werden müssen; denn der Eine Christus ist nicht zwiefach (*διπλοῦς*), ob er gleich aus zwei verschiedenen Wesenheiten (*πράγματα*) erkannt wird, die zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden sind" (ad Nest. M. 1078). Und diese Übertragung der Prädikate ist dem Cyrill keine blos nominelle, weder nach der einen noch nach der andern Seite, es ist eine communicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne. Denn durch die Teilgebung des Logos ist die menschliche Natur in Christo erhöht zu göttlicher Würde, auf den Stuhl der höchsten Erhabenheit gesetzt, so daß auch ihr das Wort des 110. Psalmes gilt: Setze dich u. s. w.; sie ist von den Kräften der Gottheit durchdrungen und beseelt, zum mitwirkenden und mitteilenden Organ derselben geworden; selbst die Wunder thut nicht der Logos für sich, sondern der Menschgewordene Sohn Gottes (de inc. unig. 707). Noch mehr: „Man hat ihm auch als Fleischgewordenen die absolute Priorität (*τὸ πρεσβύτατον*, das absolute Alter) zuzusprechen, da Gott von Wesen mit dem Fleische geeint ist, und da er an den Vollkommenheiten (*ἀγαθά*) der eigenen Natur den eigenen Leib (das eigene Fleisch) teilnehmen zu lassen gewohnt ist" 711. Hinwiederum ist auch Alles, was dem Fleische zukommt, dem Logos zu eigen geworden: Geburt, Niedrigkeit, Schwachheit, das Lernen, das Beten, das Hungern, das Dürsten,

das Leiden und der Tod sind immer zugleich auf die göttliche Natur zu beziehen [1]), auch die Zustände und Leiden der Seele hat er sich angeeignet; denn er mußte uns in Allem gleich sein, um unser barmherziger Hoherpriester zu werden, wie Cyrill wiederholt mit Nachdruck betont: Als Gottes Logos noch nicht Mensch geworden war, kannte er auch so die menschliche Schwachheit als Schöpfer, denn er weiß, was für ein Gemächte wir sind (Ps. 103): aber, wenn es gestattet ist, so menschlich über ihn zu reden: er war noch nicht in selbsteigene Erfahrung unserer Schwachheit eingegangen, erst nachdem er unser Fleisch angezogen, hat er sie in aller Weise erfahren. Wir sagen darum nicht, daß er zuvor nicht darum gewußt, sondern daß zu der ewigen, göttlichen Erkenntnis die erfahrungsmäßig erlernte hinzukommen mußte." Mansi 850. 878. Selbst das allmähliche, geistleibliche Wachstum, die Unterwerfung unter das Gesetz, der Gehorsam, die Vollendung durch Leiden, was zunächst auf die Seite der Menschheit fällt — das Alles bleibt dem Logos als dem menschgewordenen nicht fremd. „Es ist nur ein Wahn, daß sich diese (die Vollendung) ausschließlich auf den vom Weibe geborenen Menschen, nicht auf den vom Vater stammenden Logos beziehe. Denn nicht ist, wie die Unkundigen Hebr. 2, 10 verstehen, der Vollendende Gott der Logos und der Vollendete der Menschensohn, sondern, wie aus 1 Kor. 1, 9. Galat. 4, 7 erhellt, unter dem Vollendenden ist der Vater zu verstehen, welcher den Sohn als Menschgewordenen durch Leiden vollendet . . . was zu unserer Erlösung notwendig war. Der lebendigmachende Logos mußte sich in unsere sterbliche Natur kleiden, um in seinem Fleische dem Ungetüm des Todes die Herrschaft über die Menschheit zu benehmen. Es ist also Eine Person, welche um unsertwillen menschlicher Weise dem Fleische nach vollendet wird; uns aber göttlicher Weise vollendet, indem sie leidend und sterbend, dem Tode die Macht nahm" Mansi 838 ff. Kurz, eines und desselben ist das Geborenwerden, das Leiden und Auferstehen, die Herrlichkeit und die Niedrigkeit, das ewige Sein und das Sterben, die Erniedrigung und die Erhöhung (vgl. c. Nest. II, 3. Dial. IX, 727. 758). So strebt Cyrill, und das ist das Große, ächt Kirchliche an ihm, nach einer intensiven und allumfassenden Durchdringung beider Seiten Christi — und mit-

1) A. a. O. 707. 712. 749. 775 und Tom. V. P. II. Homil. XVII, 226. 228.

telst derselben nach einer wirklichen Teilnahme der Gottheit an den Zuständen und Leiden der Menschheit, woran ihm praktisch so viel gelegen ist[1]). In diesem Interesse liebt auch er es, die Menschwerdung eine Selbstentäußerung des Logos zu nennen: „*αὐτὸς ὁ λόγος καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν* — das Volle hat sich entäußert, das über die Knechtsgestalt Erhabene hat die Knechtsgestalt angenommen, derjenige ist dem Menschen ähnlich geworden, welcher das, was er wurde, zuvor noch nicht war" (824); er geht darin so weit, daß er wiederholt sagt: „Indem der göttliche Logos die menschliche Natur annahm, ließ er sich durch die Schranken der Menschheit bedingen", oder: menschwerdend hat er, der aus Gott geborene Logos, sich der fleischlichen Geburt unterzogen und die Grenzen der Gesetze unserer Natur nicht verschmäht[2]). Das scheint auf das Eingehen in eine geschichtliche Lebensentwickelung hinzudeuten. Aber die Furcht, die Unveränderlichkeit und Absolutheit des Gott Logos zu gefährden, hindert ihn diesem Gedanken weitere Folge zu geben. Kaum hat er ihn ausgesprochen, so stellt er ihm die Restriktion an die Seite, daß der Logos auch als der menschgewordene seine absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit bewahre (*ἄτρεπτος ἡ τοῦ λογου φύσις*), daß er nicht selbst in das Werden und Leiden eingehen könne, auch innerhalb der Union sei er von demselben unberührt geblieben — er habe leiblos gelitten (*ἀπαθῶς ἔπαθε* M. 858. 1003 ff. 1005. 1076: *ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη* c. Nest. V. c. 4). „Wie das Feuer dem Eisen einverleibt sein kann, gleichwohl aber, wenn das Eisen geschlagen wird, das Feuer nicht leidet, so litt auch die Gottheit nicht de Incarn. 776. Während es auf der einen Seite heißt: „Man dürfe das successive Wachstum an Alter und Weisheit nicht dem Menschen allein vindizieren, denn das heiße den Einen Christus in zwei zerteilen — Er, der Ewige, habe es ökonomisch auf sich genommen", so steht doch hart dabei: „ob er wohl an Alter und Weisheit zunahm, ist doch der Logos selbst nicht an Weisheit gewachsen, welcher vielmehr die Weisheit selber ist".

---

1) Ähnlich wie zu s. Z. Luther.

2) Dial. IX, 760: *ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν.* c. Nest. I, 2. Vgl. Mansi III, 1075. IV. 131: *ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον οὐκ αἰσχύνεται. — τὸ ἀνθρώπινον οἰκειώσεσθαι μέτρον.*

Überblickt man diese Gesamtanschauung Cyrill's, so wird man weder sagen dürfen, daß er den göttlichen Logos ausschließlich als das Subjekt der Person Christi betrachte, noch daß er das Menschliche an ihm nur wie einen Komplex von Prädikaten angesehen habe, welche, von ihrem Subjekte (der menschlichen Natur) losgelöst, in die göttliche aufgenommen seien[1]). Dagegen verwahrt sich seine Lehre selbst: die menschliche Natur ist ihm, wie allen VV. nicht ein bloser Komplex von Accidentien, sondern die vollständige geistleibliche Menschennatur, wie sie uns Allen eignet (*σάρξ ψυχὴν νοερὰν ἔχουσα*), eine Substanz, welche die Trägerin gewisser Eigenschaften ist: seine ganze Tendenz geht darauf, innerhalb der Personeinheit die volle Wahrheit beider Naturen zu bewahren und beide in die Einheit Einer Person zusammenzufassen[2]). Für diese hat er unter allen Kirchenlehrern seiner Zeit am meisten geleistet; kein anderer hat, so wie er, den Punkt, auf den es gerade damals ankam, erkannt, kein anderer so mächtig mit den Schwierigkeiten, welche die Vermittlung jener beiden gleichberechtigten Momente darbietet, gerungen. Dabei läßt sich jedoch nicht verkennen, und darin wird man den Mangel seiner Theorie zu suchen haben, daß einerseits das Göttliche bei ihm noch so sehr das Übergewicht hat, daß es die volle Wahrheit des Menschlichen bedroht, und andererseits das Menschliche zu vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der leiblichen Natur zu stehen kommt[3]). Daran konnte sich dann allerdings ein doketischer Schein anschließen, obwohl Cyrill selbst einen Doketismus weder gewollt noch gelehrt hat: überschritt man die von ihm eingehaltenen Grenzen auch nur um eine Linie, so war er unvermeidlich. Der Grund jenes Übergewichtes lag in dem starren Gottesbegriff, den er aber mit seiner ganzen Zeit, auch mit seinen Gegnern, teilte, der Grund dieses Mangels darin, daß es überhaupt noch an dem vollen (modernen) Begriff der Persönlichkeit (Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung; wissendes, wollendes, selbstmächtiges Ich = Subjekt[4]), damals fehlte:

1) Gegen Baur 769 und Dorner 2, 70 77. 82.

2) Es ist seine constante Lehre, **eundem et hominem, ut in deitate ita et in humanitate perfectum.** Vgl. insbes. das gleich im Anfang des Streits von Cyrill erlassene Synodalschreiben bei Mansi IV, 1067, deutsch bei Fuchs 3, 565.

3) Vorzugsweise — denn der Vorwurf, den ihm Theodoret (V, 62) macht, er wisse nichts von einer *σὰρξ νοερά* (Christi), ist unbegründet.

4) Er gehört in dieser Fassung erst dem Protestantismus an.

die altkirchliche „Hypostasis" erreicht ihn nicht, denn es bedeutet immer nur quod per se subsistit, subsistentia. Und eben deshalb ist auch hier der Begriff der unio hypostatica noch nicht durchsichtig, nicht ethisch genug gefaßt. Die Ausdrücke *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* und *ἕν. φυσική* fließen auch jetzt noch durcheinander; Cyrill bestimmt den letzteren als „eine wahre, reale Einigung" (*ἕνωσις ἀληθής, κατ' ἀλήθειαν*) gegenüber der blosen *συνάφεια* und weist die Einwendung Theodorets, daß eine physische Einigung eine zwangsweise, unfreiwillige wäre, durch die Bemerkung zurück, daß doch Gott seiner Natur nach gut, heilig, Licht, Weisheit, Leben sei, mithin von einem unfreiwilligen Akte bei ihm keine Rede sein könne [1]). Aber der letzte Punkt, auf welchen zur Lösung des Problems hätte zurückgegangen werden müssen, kam noch kaum in Betracht, und wo es geschah — wie bei der Erörterung über jenes Nichtwissen des Erlösers, wovon Mk. 13, 32 — da kam es darüber zu keiner Klarheit (a. a. O. 22 ff.). Man könnte sagen: die Einigung drang noch nicht vollständig bis in das innerste Herz des göttlichen und des menschlichen Wesens ein.

Sehen wir von diesen theologischen Spitzen ab auf Grundcharakter und Grundtendenz beider Systeme, so kann der Ausgang des großen Kampfes nicht zweifelhaft sein. Die Nestorische Lehre hatte sich zu weit von dem altkirchlichen Zug des Dogma entfernt und verletzte in ihren Consequenzen zu sehr das christliche Erlösungsbewußtsein, als daß sie nicht hätte von der Kirche verworfen werden müssen. Es geschah dies, obwohl verfrüht und einseitig, auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus, J. 431. Die zahlreiche Cyrill'sche Partei schritt hier, ohne die Ankunft der antiochenischen Bischöfe abzuwarten, zur Absetzung des Nestorius und zur Verwerfung seiner Lehre, „als eines der kirchlichen Tradition widersprechenden, gottlosen Irrtums" ohne sie jedoch näher zu präzisieren. Auf die oben erwähnten Sendschreiben des Cyrill und auf eine Reihe patristischer Zeugnisse gründete sie dieses Urteil (Mansi IV, 1198 ff.). Damit war die Eine Seite des Irrtums, jene äußerliche Auffassung des Verhältnisses beider Naturen, welche die wahre Gottmenschheit des Erlösers alterierte, die *συνάφεια*, abgewiesen. Und dieses Urteil behielt insofern gemeinkirchliche Geltung, als es späterhin (s. u.) auch von der Gegenpartei bestätigt

1) Opp. Theodoreti ed. Schulze Bd. V, 18 ff.

wurde. Eine kirchliche Sanktion der Cyrill'schen Lehre war jedoch damit noch nicht ausgesprochen. Seine Synodalschreiben mit den Anathematismen wurden zwar auf der Synode vorgelesen und im Allgemeinen gebilligt, irgend welche positiven Festsetzungen nach dieser Seite aber nicht getroffen. So blieb die Entscheidung eine blos negative[1]). Schon deshalb war mit diesem Concil noch wenig gewonnen; für den Moment gar nichts.

2) Denn nicht nur war die Gegenpartei (freilich nicht ohne ihre Schuld) gar nicht zum Wort gekommen, sondern als wenige Tage später die orientalischen Bischöfe unter Johannes in Ephesus angelangten, sprachen sie ihrerseits das Absetzungsurteil über Cyrill und Memnon aus und verwarfen die Cyrillischen Anathematismen. So stand denn eine Anzahl von etwa 200 Bischöfen einer nicht unbedeutenden Minorität (24 Bischöfen) gegenüber, die aber keineswegs so weit wie Nestorius gehen wollte, vielmehr eine Art Mittelstellung einnahm. In einem eigenen Symbol hatte sie dieser einen Ausdruck gegeben, und gewann dadurch ein bedeutendes Gewicht in der Kirche, verstärkt durch das leidenschaftliche Verhalten der Majorität. Noch während des Concils wuchs ihr Ansehen und ihre Zahl. Beide hatten den Kaiser für sich zu gewinnen versucht. Er bestätigte die Absetzung des Nestorius wie die des Cyrill und Memnon, und löste die ganze resultatlose Versammlung auf[2]). Das letzte Wort, das die heimkehrenden Antiochener in einer Abschiedsrede zu dem Volke sprachen, enthielt die Warnung: „sie sollten sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob Gott leidensfähig sei, denn die Naturen in Christo seien nur verbunden, nicht vermischt“ [3]).

Eben dies ist der Punkt, an dem sich der Streit fortspann. Denn während von da ab der Kaiser die eingetretene Kirchenspaltung zu heilen versuchte, hielten beide Parteien die alten Beschuldigungen aufrecht, und setzten namentlich die Orientalen, als deren bedeutendster Wortführer nunmehr Theodoret zu betrachten ist, die Anklage auf

---

1) Hefele II, 162—173.

2) Hefele a. a. O. 176—228.

3) Theodoret Opp. V, 110; Fragment aus der Rede des Bf. Johannes: Nemo depraedetur depositum vestrum, nempe dogmatum certitudinem; nemo persuadeat, Deum esse passibilem, neque corporis et deitatis naturam unam. Illa enim per se est divina substantia, hanc vero, corporis videlicet, suscepit. Idcirco connexionem praedicamus non confusionem, unionem non contemperationem . . Haec servate et Deus pacis erit vobiscum.

Vermischung und Verwandlung der Naturen, auf Apollinarismus fort. Es ist die immer sich wiederholende Dialektik des reflectierenden Verstandes: göttliches und menschliches Wesen könne nicht in eine wirkliche Einheit zusammengehen; nur annehmen konnte der Logos die menschliche Natur, nicht (im eigentlichen Sinne) Fleisch werden; außerdem werde einerseits das Wesen der Gottheit verendlicht, verwandelt, leidensfähig, andrerseits das der Menschheit absorbiert u. s. w. [1]). Umsonst verwahrte sich Cyrill gegen diese Consequenzen, vergebens behauptete er die Realität und den Unterschied der Naturen innerhalb der Einheit (die er nie geleugnet hatte), — seine *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* schien den Gegnern immerzu das volle Recht zu jenen Anklagen darzubieten. Sie forderten den Widerruf der Anathematismen. Unter diesen Umständen blieb dem Cyrill, wollte er anders den über Nestorius errungenen Sieg festhalten, nichts übrig, als sich zu Limitationen (richtiger Retractionen) zu entschließen [2]), während hinwiederum auch die Mehrzahl der Antiochener sich zu einer Annäherung herbeiließ. Sie erklärten sich auf jene Erklärungen Cyrills hin bereit, sowohl die Person des Nestorius fallen zu lassen als von der Verwerfung der Anathemat. Cyrill's abzustehen, wenn derselbe ein Symbol unterzeichne, in dem zwar die alt-antiochenische Theorie wiederklingt, aber unter Rückwirkung der alexandrinischen bedeutend modifiziert; dasselbe, welches Theodoret schon auf der Ephesinischen Synode vorgelegt hatte. Es war darin die *συνάφεια* aufgegeben und das *θεοτόκος* zugestanden, aber auch die *ἕνωσις φυσική* abgelehnt und eine Zweiheit der Naturen in der Einen Person Christi bekannt. So konnte es als eine Art Mittelweg erscheinen. Es lautet so: „Wir bekennen unsern Herrn Jesum Christum als den Sohn Gottes, den Eingeborenen,

---

1) Theodoret, an zahllosen Orten.

2) In der Epist. ad Acacium (bei Mansi V, 831) erklärte er, unter Verwerfung des Apoll., „daß Christus auch eine vernünftige, menschliche Seele (*πνεῦμα*) gehabt habe, ferner, daß keine Vermischung und Zusammenfließung der Naturen in Christo eingetreten, daß vielmehr der Gott Logos seiner eigenen Natur nach unveränderlich und leidensunfähig sei; aber am Fleische habe der eine und selbe Christus und eingeborene Sohn für uns gelitten"; dagegen hatte auch Theodoret sich bereit erklärt, diejenigen zu anathematisiren, „welche Christum für einen blosen Menschen halten, seine Gottheit leugnen oder ihn in zwei Söhne zerspalten wollen", Mansi V, 840. Über die neueste Erklärung Cyrill's sprach er sich befriedigter aus V, 843.

vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen mit einer vernünftigen Seele und einem Leibe, von den Aeonen her aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, in den letzten Zeiten als derselbe um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit geboren, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν*. Deswegen bekennen wir Einen Christus, Einen Sohn und Einen Herrn. Gemäß diesem Begriff der unvermischten Einheit (*κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν* bekennen wir die h. Jungfrau als *θεοτόκος*, weil der Gott-Logos Fleisch und Mensch geworden ist und in dem Moment der Empfängnis den aus ihr genommenen Tempel mit sich geeinigt hat. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke betrifft, so wissen wir, daß die Gelehrten die einen, als auf die Eine Person gehend, auf beide Naturen gemeinsam beziehen, die andern aber, als auf die zwei Naturen sich beziehend, trennen, die gottgeziemenden der Gottheit, die niedrigen der Menschheit zuweisen" (M. V, 303).

Cyrill nahm dieses Bekenntnis an. Darauf hin wurde nach langen, mühsamen Verhandlungen und nicht ohne Gewaltmaßregeln der Kirchenfriede wiederhergestellt [1]). Allein er war nicht und konnte nicht von Dauer sein. Denn dieser Vergleich war einer von jenen Unionsversuchen, welche die Gegensätze, ohne dieselben innerlich zu überwinden, nur äußerlich und künstlich übertünchen. Er konstatiert zwar sowohl die Zweiheit als die Einheit, läßt aber unbestimmt, ob die Zweiheit der Naturen auch nach der Einigung noch fortdauere. Letzteres war ohne Zweifel der Sinn, den die Orientalen damit verbanden, sie erblickten darin einen Sieg ihrer Partei (Johannes, Theodoret). Cyrill hinwiederum behauptete in mehreren öffentlichen Rechtfertigungsschreiben, den Grundgedanken seiner Christologie vollständig gewahrt und ihn nur gegen jene Mißverständnisse verwahrt zu haben, gegen die er selbst so oft Protest eingelegt. Denn so deutete er das Symbol, der Unterschied, den auch er nie geleugnet, bestehe und stelle sich dar in der Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Prädikate, die dem Einen Christus zukommen; in Wahrheit aber sei nach geschehener Einigung jede Trennung aufgehoben

---

1) Ausführliche Darstellungen bei Neander K. Gesch. II, 3 S. 688 ff., Hefele II, 231 ff., erstere dem Nestorius, letztere dem Cyrill günstiger.

und nur Eine Natur des Einen fleischgewordenen Sohnes anzuerkennen; er bleibt also bei seiner μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη. Man darf ihm zutrauen, daß er die Unionsurkunde wirklich in diesem Sinne verstanden unterzeichnet habe[1]). Eine Illusion aber war es, wenn er vorgab, eben damit auch die eigentliche Grundanschauung der Antiochener ausgedrückt zu haben: „Denn wenn diese von einer Zweiheit der Naturen reden, so meinen sie dies nur in Gedanken (ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις) von dem an sich seienden Unterschied der Gottheit und der Menschheit, welche die Voraussetzung der Menschwerdung sei, nicht aber von zwei in Wirklichkeit noch zu unterscheidenden Naturen Christi“[2]). In der That waren aber die Entschiedenen unter den Orientalen, die Bischöfe Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia u. A. so weit entfernt, in dieser Deutung des Symbols ihren eigenen Sinn anzuerkennen, daß sie vielmehr im diametralen Widerspruch dagegen beharrten; während es unter den Anhängern Cyrill's eine zahlreiche Partei gab, die in der Annahme des Symbols eine tadelnswerte Inconsequenz, ja eine Verleugnung der von ihm bisher vertretenen Ansicht sah und die sich deshalb vor der Hand stillschweigend, aber unmutig der Union fügte.

So schieden nun zwar die sogen. Nestorianer aus der Kirchengemeinschaft aus und bildeten später ein eigenes Gemeinwesen in Syrien und Persien, allein die Differenz zwischen der ägyptischen und orientalischen Kirche war nicht ausgeglichen, und zwar deshalb nicht, weil der Gegensatz nach beiden Seiten hin nicht scharf und bestimmt ausgeprägt, das Verhältnis zwischen Einheit und Unterschied eher verhüllt als an's Licht gestellt war. Die Union mit ihrem zweideutigen Symbol hatte diesen notwendigen Schritt, ohne welchen das Dogma zu keiner Klarheit kommen konnte, nur aufgehalten, verhindern konnte sie ihn nicht. Der alte Streit wird daher bald auf's neue ausbrechen.

---

1) Vgl. Baur a. a. O. 1 S. 793, dem ich hierin gegen Neander beistimmen muß.

2) So in dem Bf. des Acacius v. Militene an Johannes v. Antioch. und an Eulogius, M. V, 303. 309 ff. Auch bei Fuchs: Biblioth. d. Kirchenvers. III, 205 und bei Hefele a. a. O. 255, der jedoch zu sehr für Cyrill Partei nimmt. Noch ungleich entschiedener ist die ganze Schrift von Kopallik, Cyrillus v. Alexandrien 1881, von solcher Parteinahme beherrscht.

3) Wir haben oben (351) auf die Gefahr aufmerksam gemacht, die der Cyrill'schen Christologie drohte. In dem Moment, da der Unterschied der Naturen, den sie innerhalb ihrer „Personeinheit" noch immer festhielt, noch um eine Linie reduziert oder gar ausgelöscht wurde, schlug sie zum Irrtum aus. Diesen Schritt that jene so eben bezeichnete Partei, welche in dem Unionssymbol eine Verleugnung der richtigen Lehre sah und bald hernach den Namen des Eutychianismus empfing[1]). Sie gewann nach dem Tode Cyrills (444) an dessen Nachfolger auf dem ägyptischen Patriarchenstuhl, dem leidenschaftlichen Dioskurus, eine mächtige Stütze und zahlreiche Anhänger nicht nur in Ägypten, sondern auch unter den Mönchen in Konstantinopel, in Palästina, in Syrien unter dem Abt Barsumas und a. a. Orten. Sie dünkten sich als die ächten Träger des Cyrill'schen Lehrbegriffs, wie er in dessen Anathematismen vorlag. Ihre Tendenz ging zunächst dahin, Alles was nur eine Spur von Nestorianismus an sich trug, d. h. die antiochenische Mittelpartei, zu vernichten, damit aber den letzten Rest eines Unterschieds der beiden Naturen in Christo, der bisher noch stehen geblieben war, auszutilgen[2]). Ihre freilich noch verhüllten und sehr unklaren Vorstellungen von der Person Christi lernen wir aus Theodoret, ihrem eifrigsten und tüchtigsten Bestreiter, kennen. In einem Briefe an Dioskur weist er auf solche hin, die den Unterschied des Fleisches und der Gottheit Christi leugnen und lehren: „die Einen, die göttliche Natur sei in die menschliche verwandelt, die Andern, die menschliche Natur sei in die göttliche umgesetzt[3])." Näher beschreibt er sie in seinem Eranistes v. J. 457. Er schildert sie da als Leute, denen es an scharfen dogmatischen Begiffen fehle; sie hielten sich steif und fest an das Johanneische *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, und ließen sich durch den Nachweis, daß dies, wörtlich genommen, zu einer Verwandlung führe, nicht davon abbringen, sondern beriefen sich auf das hier vorliegende Geheimnis und auf die göttliche Allmacht: „Gott ist Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein

1) Die Quellen bei Mansi V, VI, VII, und IX.

2) Auch auf die Verurteilung der Schriften des im Orient so hochgehrten Theodor hatten sie es abgesehen. Über ihre häßlichen Machinationen und die Mithilfe der Hofpartei s. Neander a. a. O. 714 ff.; nur darf man darüber die dahinter liegende dogmatische Tendenz nicht übersehen.

3) Ep. 83, Op. Theod. 1150, Schultze.

bekannte Weise." Dial. 1. Sie blieben einfach und ohne sich auf nähere Unterscheidungen einzulassen, dabei, daß Christus unser Herr und Gott sei: von ihm gelte auch alles Menschliche, was über ihn ausgesagt wird: „Gott ist geboren, Gott hat mit den Menschen verkehrt, gelitten, den Tod geschmeckt" — wenn auch nicht unmittelbar doch mittelst des Fleisches. (Dial. 3). Seinen Leib nannten sie den Leib Gottes, wobei sie die menschliche Seele zu übersehen schienen. Das Menschliche trat ihnen überhaupt ganz gegen das Göttliche zurück. Eine völlige Absorption (ἀφανισμός) der angenommenen Menschheit lehnten sie zwar ab, behaupteten aber gleichwohl eine μεταβολὴ εἰς θεότητος οὐσίαν. „Die göttliche Natur, läßt Theodoret den Eranistes bekennen, habe die menschliche verschlungen wie das Meer einen Honigtropfen — sobald er mit dem Meerwasser vermischt wird, verschwindet er sogleich" (D. II. 114. 117). Nach der Union könne man nicht mehr sagen, daß jede Natur ihre Eigentümlichkeit (τὰ ἴδια) habe; ἐκ δύο φύσεων λέγω τὸν Χριστόν, δύο δὲ φύσεις οὐ λέγω. „Einen gewissen Unterschied zwischen seinem Fleische und seiner Gottheit erkenne ich an, μίαν μέντοι φύσιν μετὰ τὴν ἕνωσιν. Wer von zwei Naturen redet, zerteilt den Eingeborenen in zwei Personen, in zwei Söhne" (D. II. 101. 109). So läßt Theodoret seinen „buntscheckigen Bettler" reden, den er freilich als recht beschränkt bezeichnet und bald zum Apollinaristen (vor dem er einen wahren Horror hat), bald zum Doketen machen möchte [1]). Jedenfalls sehen wir die hier oben bezeichnete Gefährdung sich verwirklichen, die Einheit der Naturen zur Absorbierung des Menschlichen umschlagen. Welch andere Bedeutung gewinnen da die früher so unbefangen gebrauchten Ausdrücke σύγχυσις, ἀνάκρασις, μίξις!

Die Richtung, welche diese Anschauung vertritt, hat ihren Namen erhalten von dem Archimandriten Eutyches bei Konstantiopel, in

---

1) Opp. IV, 1 ff. Er seinerseits macht da als die Grundbestimmungen für die Christologie das immutabilis, inconfusus und impatibilis geltend und sucht den Gegner zu überführen, daß Joh. 1, 14 notwendig entweder zu einer Verwandlung des Logos ins Fleisch oder zum Doketismus führe, wenn es nicht für gleichbedeutend genommen wurde mit: carnem assumsit. Die ganze Tendenz der Schrift ist, innerhalb der Personeinheit, die Theod. anerkennt, den Unterschied der Naturen und die Realität und Selbständigkeit der menschlichen so stark wie möglich hervorzuheben. Und zwar thut er dies in der Weise des Diodor und Theodor, mit deren Lehrbegriff er sich auch damals noch ganz einverstanden erklärte, Ep. 16.

dem sie auch kirchlich verurteilt wurde. Das Wenige, was wir von seiner Ansicht wissen, faßt sich zunächst in die Negation der mischungslosen Einheit der zwei Naturen in Christo und der völligen Wesensgleichheit seines Fleisches mit dem unsrigen zusammen [1]). Auf einer Synode zu Konstantinopel unter Flavian (J. 448) von Bischof Eusebius von Doryläum, einem Eiferer für Cyrill, des Irrtums angeklagt, erklärte der alte Mann in der Vorverhandlung, auf die er sich sehr ungern einließ, nach der Menschwerdung Gottes des Logos, d. h. nach der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, bete er Eine Natur an. Eine Natur des Fleisch- und Menschgewordenen Gottes; daß er, wie man ihn beschuldigte, gelehrt habe, der Logos habe seinen Leib mit vom Himmel gebracht, leugne er; daß aber unser Herr Christus aus zwei hypostatisch vereinigten Naturen bestehe, das habe er weder in den Erklärungen der heiligen VV. gefunden, noch nehme er es an, wenn er es bei einem finden sollte, weil die heiligen Schriften den Erklärungen der VV. vorzuziehen seien. Auf der Synode selbst wurde die doppelte Frage an ihn gerichtet: ob er bekenne, daß Christus gleichen Wesens mit uns, mit seiner Mutter der Menschheit nach, und daß er nach der Menschwerdung ἐκ δύο φύσεων sei. Auf die erstere antwortete Eutyches: „Ich habe bisher über die Natur meines Gottes zu spekulieren mir nicht angemaßt, aber daß er gleichen Wesens mit uns sei, habe ich bisher, wie ich gestehe, nicht gesagt. Bis auf den heutigen Tag habe ich nie gesagt, daß der Leib unseres Herrn und Gottes gleichen Wesens mit uns sei." Er setzte hinzu, einen menschlichen Leib (σῶμα ἀνθρώπινον) nenne er ihn, aber nicht σῶμα ἀνθρώπου (ein Leib menschlicher Art, aber kein wirklicher Menschenleib)." Dieser Aussage gegenüber gewinnt nun auch die Antwort des Archimandriten auf die zweite Frage: „ich bekenne, daß unser Herr vor der Einigung aus zwei Naturen gewesen sei, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν

1) Die Verhandlungen dieser Synode (σ. ἐνδημοῦσα) aus den Akten des Chalced. Concils (wo sie vorgelesen wurden) bei Mansi T. VI. Vgl. Fuchs IV, 369 ff. — Flavian berichtete an Leo über die Lehre des Eutyches: ante incarnationem quidem duas esse naturas, post unionem autem unam existere naturam . . . ignorans quid loquitur. Adicit et aliam impietatem aiens, corpus Domini non esse nostrae substantiae neque humanae materiae, sed humanum quidem, non tamen consubstantiale nobis. Leo ep. XXVI. Vgl. ep. XXVIII: Eutyches: confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunitionem, post adunitionem vero unam naturam confiteor.

ὁμολογῶ" — ihre eigentümliche Bedeutung; die Synode wenigstens faßte sie im Sinne einer völligen Absorption des Menschlichen durch das Göttliche. Man wies Eutyches' Berufung auf Athanasius, Cyrill u. a. VV. mit der Entgegnung ab: *σύγκρασιν λέγεις καὶ σύγχυσιν* und verlangte von ihm das Anathema über jede Abweichung von der rechten Lehre (sc. „von der vermischungslosen Einigung"). Auf seine Weigerung wurde er als „in dem Irrtum des Valentinus und und Apollinarius befangen" abgesetzt. Man könnte denken, diese Verurteilung sei ein Gegenschlag der orientalischen Partei gegen die Cyrill'sche gewesen, aber nicht nur war Eusebius einer der heftigsten Vertreter derselben, auch die übrigen Bischöfe standen meist auf dieser Seite — und man kann daraus entnehmen, wie sehr es auch ihr um die Wahrung der Realität der Menschheit Christi zu thun war. Vernichtete doch die Verflüchtung derselben die Thatsächlichkeit der Erlösung, indem das zu Erlösende nicht aufgenommen wäre in die Gemeinschaft göttlichen Wesens. Man faßte die Christologie Cyrill's aus dem Gesichtspunkte, wie er selbst sie erklärt hatte (S. 350).

Mag nun Eutyches wirklich gelehrt haben, was man ihm Schuld gab oder nicht[1]), jedenfalls wollte die Synode das andere Extrem der Nestorischen „Zusammenfügung", — den Irrtum von einer schlechthinigen Identifizierung beider Naturen in Christo und von einer Absorbierung der menschlichen in die göttliche verwerfen. Daher hat denn auch diese Partikularsynode doch ein gemeingiltiges Urteil gesprochen, welches trotz des nachfolgenden Protestes vom Jahre 449 eben so in Kraft blieb.

Das eigentliche Resultat war beide Male nur erst ein negatives: dort die Verwerfung des Nestorianismus, hier des Eutychianismus.

Auf Grund dieser Vorarbeiten konnte nun endlich die Kirche darangehen, das gegenseitige Verhältnis beider Naturen in der rechten Mitte zu fixieren.

1) Gewiß thut ihm Theodoret fab. h. 4. 13 Unrecht, wenn er ihn einfach zum Doketen macht. Der alte Mann scheint sich selbst nicht recht klar gewesen zu sein; Bischof Leo sagt von ihm, sein Irrtum sei de imperitia magis quam de versutia natus.

Fünftes Stadium.

Die Vermittlung.

Koncil zu Chalcedon 451.

Diese zu finden hielt auch jetzt noch schwer genug, denn die beiderseitigen Richtungen standen sich noch immer feindlich gegenüber wie sich sogleich bei der weiteren Bewegung zeigte. Ja nach den gegenseitigen Machinationen, die nun folgten und nach den Vorgängen auf der berüchtigten Räubersynode J. 449 unter Dioskurus, die den Eutyches restituirte, den Flavian mißhandelte und über die Zweiheit der Naturen das Anathema sprach [1]), konnte es scheinen, als ob überhaupt keine Verständigung mehr möglich sei.

Indessen so viel hatte sich doch unter den bisherigen Kämpfen als gemeinsames Resultat herausgestellt, daß es eben so irrig sei, eine Trennung als eine Vermischung der beiden Naturen zu statuiren, daß man eben so entschieden die Realität der Menschheit als die der Gottheit Christi, eben so sehr den wesentlichen Unterschied als die Personeinheit festhalten müsse. Sobald man eines dieser Momente auf Kosten des andern einseitig hervorgehoben hatte, waren jedesmal die bedenklichsten Consequenzen hervorgetreten, jedesmal sah man sich bis an die Grenze längst verworfener Häresie zurückgeworfen [2]). Dem Bischof Leo dem Großen gebührt das Verdienst, diesen Sachverhalt klar erkannt und einleuchtend dargestellt zu haben.

Dies ist der Punkt, an dem der römische Stuhl maßgebend in die Bewegung eingreift.

Die abendländische Kirche, in welcher zuerst die Lehre von den beiden Naturen bestimmt ausgesprochen worden war (von Tertullian ob. S. 303), hatte an derselben auch weiterhin festgehalten [3]).

---

1) Die Akten der Synode im syrischen Text herausg. v. Perry (Oxford 1877), der Anhang mit wertvollen Excerpten aus andern syrischen Manuskripten, betreffend die Geschichte des Konzils; in deutscher Übersetzung von Hoffmann (Kiel 1873), in englischer v. Perry (1877), beide mit gelehrten Anmerkungen. Über die Echtheit der Akten vgl. Martin, le Pseudo-Synode . . . sous le nom. de brigandage d'Ephèse, 1875." Semisch in PRE² IV, 413 [Dem Herausgeb blieben sie unzugänglich].

2) Cyrill und Theoret, Alexandriner und Orientalen verwahrten sich gleichmäßig dagegen.

3) Über die Felix und Julius von Rom zugeschriebene Ausdrucksweise s. d. Beil. z. S. 314. — Zu Ambrosius s. Förster, Ambr., Bisch. v. Mailand. 1881 S. 134.

Daher trat Ambrosius, der an den späteren Kämpfen gegen die Arianer, insbesondere gegen die Macedonianer energischen Anteil nahm, entschieden den Irrtum des Apollinarius, den er des Doketismus beschuldigte, entgegen [1]). Er hält die Lehre von der Einen fleischgewordenen Natur des Logos für die schlimmste Häresie, schlimmer noch als die arianische, weil sie die Gottheit in die Endlichkeit, Veränderlichkeit, Leidentlichkeit herabziehe, ja geradezu ins Fleisch verwandle. Im Gegensatz gegen sie sucht er Wesen, Zustände und Thätigkeiten beider Naturen (ohne jedoch die Personeinheit leugnen zu wollen) sorgfältig auseinander zu halten: die angenommene Knechtsgestalt hebt die Gottesgestalt nicht auf, Christus besaß auch während seines Lebens im Fleische beide mit und neben einander [2]). Augustin ließ sich nur selten auf diesen Punkt ein — sein Blick war fast ausschließlich auf die trinitarischen Verhältnisse gerichtet — wo er es that, da nahm er eine korrecte Mittelstellung ein. Er betonte gleichmäßig die volle Realität der göttlichen [3]) und der menschlichen Natur Christi, er protestierte aufs entschiedenste im Interesse der absoluten Unveränderlichkeit Gottes gegen jede Veränderung oder Verwandlung der Gottheit ins Fleisch [4]), aber eben so bestimmt behauptet er auch die Einheit der Person: una persona in utraque natura. Das Verhältnis beider vergleicht auch er dem der menschlichen Seele zu dem menschlichen Leibe, welche zusammen die Eine menschliche Person bilden: ita in Christo Verbum et homo

---

1) Was er ersteren in der Schrift de fide, letzteren de spir. s. entgegenhält, erreicht die griech. Kirchenlehrer nicht. Die Argumente für die Gottheit des heil. Geistes sind dieselben wie bei Basilius, an den sich Ambrosius vorzugsweise anschließt. L. 1, 5: Der Geist, der Alles heiligt, cum sit fons et principium bonitatis, kann nicht in die Kategorie derer, die durch ihn geheiligt werden, gehören; vgl. c. 14. II, 7 Bei Migne Opp. Ambr. III.

2) de incarnationis sacramento vom J. 382. c. 3. c. 5: idem patiebatur et non patiebatur, resurgebat et non resurgebat . . c. 6. 27. Epist. 1, 46 (Migne IV, 1197) cum erat in servi forma humiliatus usque ad mortem, erat tamen in Dei gloria.

3) Insb. in der Abhdlg : contra sermon Arian. und de Trinit. 1 u. 11.

4) de Trinit. IV, 21: Ipsum Verbum Dei dico carnem factum i. e. hominem factum, non tamen in hoc quod factum est conversum atque mutatum. Zwar braucht Augustin einmal epist. 137 den Ausdruck mixtura Dei et hominis, nimmt ihn aber sogleich wieder zurück und verwahrt ihn durch die Bemerkung: es sei eine mixtura excepta concretione mutabili.

una persona est[1]). So ist ihm Christus der Gottmensch, ganz im kirchlichen Sinne. Den Akt der Menschwerdung bezeichnet er häufig durch mitti, mittere und läßt dabei die ganze Trinität mitwirkend sein, nach dem Grundsatz: opera trinit. indivisa; aber eben so oft auch als susceptio humanae naturae, s. carnis, oder auch als die sichtbare Erscheinung des mit dem Vater identischen, unsichtbaren Sohnes (de Tr. IV), und unterscheidet sie sehr bestimmt von der Art, wie sich Gott mit den Heiligen verbindet: singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo[2]) . . Neben dem Ausdrucke göttliche und menschliche Natur und in demselben Sinne gebraucht er übrigens gerne forma Dei und die forma servi und sagt etwa: beide zusammen, die forma Dei und die forma servi konstituiren die unitas personae . . Forma servi accessit, non forma Dei discessit. — Wie sehr ihm die persönliche Einheit am Herzen lag, erhellt daraus, daß unter seiner Mitwirkung der gallische Mönch Leporius, der als Pelagianer sich der antiochenischen Christologie anschloß, zu einem Widerruf gebracht wurde, in dem dieselbe den stärksten Ausdruck gefunden hat[3]).

---

1) Hauptst. epist 140 (ad Honoratum): Verbum caro factum est i. e. qui filius Dei erat homo factus est, naturam suscipiendo nostram non amittendo suam . . Proinde homo Christus idemque Deus Christus. enchirid. 13—15: caro factus . . Deus, ut, quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scil. rationalis et caro, ita sit Christus una persona. Verbum et homo. Auch sonst wird an die personae erinnert. Gegen Dorner's Augustin.

2) ep. 137, n. 12: longe alio quodam quam eo quo creaturis caeteris adest, suscepit (Verbum) hominem, seque et illum fecit unum Iesum Christum, mediatorem Dei et hominum. Vgl. ench. a. a. O. Die Behauptung A. Dorners S. 93, nach Augustin sei der Logos nicht das personbildende Prinzip, ist ganz unhaltbar; a divinitate caro suscepta est, ench. 13.

3) Er lautet so: Confitemur Dominum ac Deum nostrum Iesum Christum . . . de Spiritu s. et Maria virg. factum hominem, Deum natum; et confitentes utramque substantiam carnis et Verbi, unum eundemque Deum atque hominem inseperabilem pia fidei credulitate suscepismus, et ex tempore susceptae carnis sic omnia dicimus quae Dei erant transiisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent . . . Ac sic ut ipse Deus Verbum, totum suscipiens quod est hominis, homo sit, et adsumtus homo, totum accipiendo quod Dei est, aliud quam Deus esse non possit; damit will nicht gesagt sein, daß die Menschheit in die Gottheit aufgehoben sei, denn gleich im Folgenden wird die Einigung beider so bestimmt: ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia sine sui prae-

Als Repräsentant dieser abendländischen Entwicklung scheint Leo von vornherein gehandelt zu haben. Er drang zunächst gegen Nestorius entschieden auf die Einheit und Unzertrennlichkeit der Gottheit und Menschheit in Christo (verae Deitatis veraeque humanitatis una prorsus persona) und verwarf geradezu die antiochenische Terminologie [1]). In seinen Weinachtsreden drückt er sich zuweilen in einer Weise, die an Luther erinnert, aus [2]). Aber seitdem er mit der Häresie des Eutyches bekannt geworden war und ihre Consequenzen durchschaut hatte, trat er mit voller Energie gegen jede Confusion und Verwandlung der Naturen ein. Er sah in ihr teils eine Verwandlung des Göttlichen ins Menschliche, teils eine völlige Absorption des letzteren in ersteres, einen neuen Doketismus und Apollinarismus (?), wodurch die Wahrheit der menschlichen Natur Christi aufgehoben und damit die Wahrheit der Erlösung, der Besiegung des Teufels und die Hoffnung der künftigen Auferstehung vernichtet werde [3]). So drängte sich ihm die Überzeugung auf, daß innerhalb der Personeinheit der Unterschied der Naturen aufs sorgfältigste bewahrt werden müsse und daß gerade in dem Gleichgewicht dieser Momente, — faktisch in dem Übergewicht des letzteren — die Wahrheit liege. Vermöge dieser Einsicht hielt sich der römische

---

iudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent, es soll nur die reale persönliche Einheit beider, die wirkliche Aufnahme des Fleisches in das Wort bezeugt werden; woraus dann auch die Teilnahme des ersteren an den Leiden der angenommene Menschheit abgeleitet wird: „Ich bekenne", so schließt es, daß der Herr mein Gott im Fleisch geboren sei, im Fleisch gelitten habe, in demselbigen gestorben, auferweckt, erhöhet und verherrlicht worden sei." Mansi IV, 558 u. 521. Doch ist es mehr die Tendenz dieses ganzen Bekenntnisses, was wir hier im Auge haben, als die Durchführung, in der sich vielfache Schwankungen zeigen.

1) Sermo XXIII, 1: Non sic creatura in societatem sui creatoris est assumta, ut ille *habitator*, illa esset *habitaculum*, sed ita, ut naturae alteri altera *misceretur*, vgl. S. XXXIV, 4; beide St. wahrscheinlich vor dem Eutych. Streit, denn von da ab verwirft Leo den Ausdruck entschieden.

2) Heute ist der Urheber der Welt im Schooße der Jungfrau geboren und der Schöpfer aller Kreaturen der Sohn einer Kreatur geworden. Heute ist das ewige Wort Gottes ins Fleisch verkleidet erschienen, und der, den kein Auge je gesehen, sichtbar und faßbar geworden, S XXVI.

3) Sermo XXVIII, 5. XLV. Ep. XXVI. CII, Eutyches mache aus Christus hominem falsum et Deum passibilem.

Kirchenfürst berufen, das entscheidende Wort in apostolischer Vollmacht zu sprechen [1]).

Er that es in der epistola ad Flavianum, die zur Vorlage auf dem Ephesinischen Concil dienen sollte (Ep. XXVIII) [2]). Dieses berühmte man darf sagen mit diplomatischer Feinheit abgefaßte Sendschreiben versucht die Ergebnisse der bisherigen christologischen Bewegung negativ und positiv zusammenzufassen und so gegen einander abzuwägen, daß das Irrige ausgeschlossen, das Wahre nach beiden Seiten hin bewahrt bleibt. Zunächst weist er den Irrtum des Eutyches ab; schon die drei ersten Sätze des apostolischen Symbolums hätten ihn seiner Thorheit überführen können, geschweige die Aussagen der Schrift Matth. 1, 1; Röm. 1, 1; Jes. 7, 14 u. s. w. Dann fährt er fort: „Jede Natur bleibt, was sie ihrer Substanz nach ist, beide aber gehen in Eine Person zusammen (salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas etc.) [3]). Das Hohe nimmt das Niedrige, das Starke das Schwache, das Ewige das Sterbliche in sich auf. Um unsere Schuld zu bezahlen, einigte sich die des Leidens unfähige Natur mit der leidensfähigen, damit der Eine und selbige Mittler zwischen Gott und Menschen nach der einen Seite seines Wesens sterben, nach der andern nicht sterben konnte. In der vollkommenen Natur eines wahren Menschen ist der wahre Gott geboren, vollkommen in dem Seinigen, vollkommen in dem Unserigen." Er hat Knechtsgestalt angenommen ohne die Befleckung der Sünde, und wie er das Menschliche erhöhete, hat er das Göttliche nicht verringert . . Eben derselbe, der in der Gestalt Gottes bleibend den Menschen machte, wurde in der Knechtsgestalt Mensch . . Von da schreitet Leo bis zur wirklichen Subjektseinheit fort: „So tritt denn der Sohn in diese

1) Er hatte vorher von Flavian genauen Bericht über Eutyches (der sich selbst an Leo gewendet hatte) gefordert; dann an die Ephesin. Synode geschrieben, der Kaiser habe das Ansehen des apostol. Stuhles in Anspruch genommen, als wünsche er durch den Mund des heiligen Petrus selbst zu vernehmen, wie seine Antwort auf die Frage des Herrn Matth. 16, 13 zu verstehen sei. Ep. XXXIII.

2) Bei Mansi V, 1366; in den Opp. Leo's bei Migne 1, 755; auszugsweise bei Münscher.

3) Vgl. S. XXVII, 1: **corporea nativitas maiestati Filii Dei nihil abstulit, nihil contulit.**

niedere Welt ein, vermöge einer neuen Ordnung der Dinge und einer neuen Geburt gezeugt. Der an sich Unsichtbare ist sichtbar, der Unerfaßbare faßbar geworden, der Außerzeitliche fing an in der Zeit zu sein, der leidensunfähige Gott verschmähte es nicht, leidensfähiger Mensch zu werden und, an sich unsterblich, sich den Gesetzen des Todes zu unterwerfen[1])." Allein nicht nur stehet dem sofort die Limitation zur Seite, daß der Sohn dennoch die väterliche Glorie nicht verlassen habe, nicht nur gehen beide Reihen von Aussagen mehr durch den Vollklang der Worte als begrifflich vermittelt neben einander her, sondern wenn es sich darum handelt, das Verhältnis der Thätigkeiten zu den beiden Naturen zu bestimmen — und darauf kommt es Leo am meisten an —, da läßt er jede Form (Natur) nur in Gemeinschaft mit der andern handeln, dergestalt daß das Wort thut, was des Wortes ist, und das Fleisch vollbringt, was des Fleisches ist: „agit enim utraque forma cum communione alterius quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est[2]). Die Niedrigkeit gehört seiner Menschheit, die Erhabenheit seiner Gottheit an: die eine glänzt durch die Wunder, die andere unterliegt den Mißhandlungen; jene offenbart sich in der Speisung der fünf Tausende, dieser ist das Hungern, Dürsten, Müdewerden eigen." Noch mehr: „Wie es nicht derselben Natur zukommt, den verstorbenen Freund zu beweinen und den begrabenen kraft eines Wortes ins Leben zurückzurufen, so kommt es auch nicht derselben Natur zu, zu sagen: Ich und der Vater sind Eins — und zu sagen: der Vater ist größer denn ich. Denn obgleich in Christo Eine Person Gottes und des Menschen ist, so ist es doch eine andere Seite (aliud est unde etc.), von welcher die beiden gemeinsame Schmach, und eine andere von welcher die beiden gemeinsame Herrlichkeit ausgeht." So verteilt Leo die Thätigkeiten an die beiden Naturen; er lehrt zwei neben einander hergehende Reihen von Akten, die zwar ihren gemeinsamen Einheitspunkt in der Person haben, deren eine aber immer von dem Gött-

---

1) In integra veri hominis perfectaque natura totus in suis, totus in nostris .... Ingreditur haec mundi infima Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, nova ordine, nova nativitate generatus etc. Man bemerke den Numerus der römischen Kirchensprache.

2) Forma, aus Phil. 2, 6, ist ihm identisch mit natura; sein Begriff der Natur derselbe, wie bei allen VV.

lichen, die andere von dem Menschlichen ausgeht. Von uns her ist die dem Vater untergeordnete Menschheit, vom Vater her hat er die mit dem Vater gleiche Gottheit. Wegen dieser in beiden Naturen vorauszusetzenden Einheit der Person wird gesagt, daß des Menschen Sohn vom Himmel herabgekommen sei, während der Sohn Gottes das Fleisch aus der Jungfrau angenommen hat. Ebenso wird gesagt, daß der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben worden ist, da er dies doch nicht in der Gottheit selbst, sondern in der Schwachheit der menschlichen Natur gelitten hat" u. s. w. So verteilt Leo die Zustände und Thätigkeiten der beiden Formen. Verfolgt man die Consequenz dieser Aussagen rückwärts, so scheinen sie die zwei Naturen, obwohl in der Person geeint, doch wie zwei selbständige Centra zu betrachten [1]). Jedenfalls entspricht der ganze Ton der Ausführung weit mehr der antiochenischen als der Cyrill'schen Christologie. Auch ist es auffallend, daß von Leo des Nestorius keine namentliche Erwähnung geschicht, während er den Eutyches namentlich widerlegt [2]).

Auf der Räubersynode war dieses Sendschreiben stillschweigend abgelehnt worden, d. h. Dioskur hatte die Verlesung zu verhindern gewußt; jetzt, auf dem großen, allerdings kaum minder stürmischen, Concil zu Chalcedon (J. 451), auf welchem 600 Bischöfe anwesend waren und die römischen Legaten das erste Votum hatten [3]), gab es den Ausschlag. Die versammelten Väter erkannten darin die rechte Mitte; „das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel, wir glauben alle wie Leo", riefen sie aus. Viele von ihnen hatten es sogleich unterschrieben. Daraufhin wurde ein Symbol, nicht ohne vorhergehende Bedenken und Verhandlungen und nicht

---

1) Vgl. Serm. LXV, 1: Quamvis ab illo initio, quo in utero virginis Verbum caro factum est, nihil unquam inter divinam humanamque substantiam divisionis exstiterit et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius personae actiones, ea ipsa tamen quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cuius naturae sit, ex operum qualitate sentimus etc.

2) Erst in einem späteren Brief an den Kaiser Leo (CLV) hebt er auch die andere Seite des Gegensatzes hervor mit dem Nachweis, daß zur Beschaffung der Versöhnung auch die Teilnahme der göttlichen Natur notwendig gewesen sei.

3) Die oberital. und gallischen Bischöfe in einer Zuschrift an Leo: der Herr Christus habe durch seinen Mund das Mysterium der Incarnation gelehrt. ep. 99.

ganz nach der Intention der römischen Legaten die am liebsten den Brief Leos ohne weiteres als Glaubensnorm angenommen wissen wollten [1]) — von einer Kommission entworfen und von der Synode allgemein gebilligt. Dieses berühmte Bekenntnis wiederholt in der Einleitung zunächst das Nicänische Symbol, als die festen, an sich ausreichenden Normen des Glaubens, so jedoch, daß es dabei „zugleich die Bestimmungen der Ephesinischen unter Cyrill und Cölestin gehaltenen Synode anerkennt", verwirft hierauf sowohl diejenigen, welche das Mysterium der Menschwerdung des Herrn zu zerreißen wagen und der Jungfrau das Prädicat der *θεοτόκος* entziehen, als auch diejenigen, welche eine Vermischung und Ineinandergießung aufbringen und unverständig genug behaupten, daß die Natur des Fleisches und der Gottheit Eine sei [2]) . . . und fährt sodann fort: „Den heiligen Vätern folgend lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe bestehend, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, wesensgleich uns nach der Menschheit in Allem, die Sünde ausgenommen . . . vor den Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin nach der Menschheit: Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen [3]), unvermischt, unverwandelt, un-

---

1) Gleich von vorn herein hatte man einige der vorhin angef. Stellen Leos, als die Trennung zu sehr begünstigend, beanstandet, jedoch durch Mitteilung ähnlich lautender Stellen Cyrills sich beschwichtigen lassen, darnach einen, wie es scheint, der alexandrinischen Christologie sich mehr annähernden Entwurf, der aber in den Akten nicht enthalten ist, vorgelegt; die römischen Legaten, damit unzufrieden, verlangten die Zustimmung zu dem Briefe Leos und drohten mit ihrer Abreise und mit einer Synode im Abendland. Vgl. Hefele a. a. O. 422. 423. 446—448.

2) *μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος* — man bemerke den vorsichtigen Ausdruck, Mansi VII, 113. Die S. 116 folgenden Worte, „welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln" enthalten nicht eigentlich ein Urteil der Synode, sondern referieren aus dem Briefe des Leo.

3) — *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων* (nach einer andern Lesart *ἐν δύο φύσεσιν*) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον* u. s. w. Der griech. Text hat *ἐκ δ. φ.* die

getrennt erkannt, so daß nirgend der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die Einigung, sondern vielmehr die Eigentümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person oder Hypostase zusammenläuft: nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott, das Wort und der Herr Christus ist."

Betrachtet man dieses Symbol an sich, so bezeugt es nur, was von Anfang an Gemeinglaube der Kirche war; es nimmt die Errungenschaften der ganzen bisherigen Bewegung in sich auf und schließt die beiden gleichirrigen Extreme aus. Gerade darum ist es dem Symbol zu thun. Daher seine vorherrschend negative Form, daher das *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*. Was es Positives aufstellt, ist nur die Einheit der Person, als den Einheitspunkt, in den die beiden Naturen zusammengehen (*σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*), wie es später das Athanasianum ausdrückt: unus Christus, non confusione substantiarum sed unitate personae. Was sein Verhältnis zu der epistola ad Flav. und zu Cyrill betrifft, so nimmt es offenbar den wesentlichen Inhalt der ersteren in sich auf, ohne jedoch die nähere dogmatische Ausführung derselben zum Bekenntnis zu erheben, will aber auch die Cyrill'sche Lehrweise weder abweisen noch ausschließen. Es läßt vielmehr beide innerhalb der ausgeschlossenen Extreme neben einander fortbestehen, wie man deutlich daraus ersieht, daß die Einleitung zum Symbol neben dem Sendschreiben Leos, das sie für eine Säule der Orthodoxie erklärt, auch die „Synodalbriefe des Cyrill an Nestorius und an die Morgenländer" empfiehlt, „jenen zur Widerlegung der eutychianischen Irrtümer, diese zur Widerlegung des Nestorianismus [1])."

Das Symbol selbst aber steht über den noch übrigbleibenden Problemen, nicht als die theologische Vermittlung derselben, wohl aber als die zusammengefaßte Einheit der wesentlichsten Momente des Dogma, soweit sie sich dem kirchlichen Bewußtsein

---

alte lateinische Übersetzung: in duabus naturis. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß letztere Lesart die ursprüngliche sei. Ich vermute, die andere gehört dem verloren gegangenen Entwurfe an.

1) Gemeint sind die Unionsschreiben Cyrills an die Orientalen, sein zweiter Brief an Nestorius, und, wie aus den Vorakten hervorgeht, auch der dritte, das alexandr. Synodalschreiben mit Weglassung der Anathematismen.

erschlossen haben, und als die scharfe Bezeichnung der Grenzlinie, welche jede weitere Entwicklung zu vermeiden habe. Insofern bildet es den Abschluß unseres Dogma, allerdings nur einen vorläufigen, immerhin aber wohlbemessenen und nachhaltigen Abschluß, in einer Form, in der es ruhig der Zukunft entgegengehen konnte. Und vergessen wir nicht, daß das treibende Motiv auch dieses Centraldogmas das Bewußtsein der Erlösung gewesen ist.

Sechstes Stadium.

Der fortgesetzte Kampf um die Christologie.

Monophysitismus und Monotheletismus (v. 451 bis 553).

I. Obwohl der chalcedonische Lehrbegriff sowohl der alexandrinischen als der orientalischen Christologie gerecht zu werden versucht hatte, fühlten sich die Vertreter der ersteren doch nur teilweise befriedigt. Es schien ihnen darin der letzteren zu viel nachgegeben, die Einheit der Person nicht genugsam gewahrt zu sein. Sie verwarfen deshalb das Chalcedonense und hielten sich fortwährend an die Cyrill'sche Formel: *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη*. Dies sind die **Monophysiten.** Sie erhoben sich gleich nach dem Koncil in mehreren Provinzen, in Palästina (die Mönche), in Syrien, besonders in Ägypten, wo sie die große Mehrheit für sich hatten, selbst in Konstantinopel, wo die kaiserliche Partei sich ihnen zuneigte, während das Chalcedonense seine Hauptstütze im Abendlande hatte. Unter den großen Kämpfen, die daraus erwuchsen und die durch politische Einflüsse immer neu entzündet wurden, gewann es mehrmals den Anschein, als ob die Monophysiten die Herrschaft gewinnen und die chalcedonischen Beschlüsse beseitigt werden sollten; wiederholt stellte nur die unerschütterliche Standhaftigkeit Roms ein Hindernis entgegen. So mächtig war der Zug zur Einheit der Person, der durch die Zeit hindurchging. Allein weder die Gewaltmaßregeln, noch die Unionsversuche der byzantinischen Kaiser, weder das berüchtigte Henotikon (482), welches die Christologie auf den vorchalcedonischen Standpunkt zurückstellen und diesen dadurch abrogieren wollte, noch die unberufene Einmischung des Kaisers Justinian in die theologischen Kontroversen, noch der traurige Dreikapitelstreit vermochte die Kirche von dem

errungenen Bekenntnis wieder abzubringen, unsoweniger, als der Monophysitismus in seiner theologischen Entwicklung auch keinen gesunden Fortschritt darstellte, sondern sich in zahlreiche Parteien auflöste. Zuletzt behielt das Dogma von zwei Naturen in Einer Person den Sieg. Fünftes ökum. Koncil 553 [1]).

Der oberste gemeinsame Grundsatz, von dem die Monophysiten ausgingen, war der: daß Natur und Person (*φύσις* und *ὑπόστασις*) gleichbedeutende Begriffe seien. Das Allgemeine (Menschheit, Gottheit) existiere immer nur als Individuum, als *ἰδικόν*, in einer gewissen Bestimmtheit des Daseins, nie in schlechthin abstrakter Weise [2]). Daraus ergab sich ihnen sofort der Schluß: „zwei Naturen sind gleich zwei Personen" — und dies war der Schild, den sie fortwährend der Kirchenlehre entgegenhielten; andererseits die gemeinsame Tendenz, die Einheit festzuhalten und sich von da aus irgendwie mit dem Unterschied der Naturen in der Einen Person Christi auseinanderzusetzen. Denn eine völlige Absorbierung des Menschlichen in das Göttliche bis zur Vernichtung desselben wollten auch sie nicht, obwohl einzelne ihrer Parteien zu diesem Ersteren hingetrieben wurden.

In diesem Bestreben teilten sie sich selbst wieder in zwei Strömungen.

Die Einen schlossen sich eng an den Standpunkt, als dessen Vertreter Eutyches erschien. An ihrer Spitze Dioskurus, Timotheus Aelurus, Patriarch v. Alexandrien, Petrus Fullo (der Gerber), Julian von Halikarnaß, daher der Name „Julianisten." Sie ließen die menschliche Natur Christi zwar nicht geradezu aufhören, aber doch ihre Wesensgleichheit mit der unserigen verlieren, sie statuirten eine Art Verwandlung derselben in die Gottheit, wodurch sie insbesondere die wahre Leiblichkeit desselben beeinträchtigen. Von irgend einem Unterschied der Stände war bei ihnen ohnehin keine Rede: die völlige Vergottung des Kreatürlichen trete unmittelbar mit der Fleischwerdung ein.

---

1) Die Quellen in Angelo Mai's scriptorum veterum nova collectio Bd. VII. S. zum Flgd. Baur 2, 37—95, Dorner 2, 150 ff. Steitz: Abendmahls.-L. d. gr. Kirche, in den Jahrb. für deutsche Theol. XII, 2 §. 33. Die äußeren Hergänge bei Hefele, Concil.-Gesch. II, 545, und in dem Artikel „Monophysiten" von W. Möller in PRE² X, 236 ff., wo auch S. 250 die Quellen und die Literatur.

2) Baur 17—20. Dorner 181 ff.

Die andere Richtung, an ihrer Spitze der gelehrte Xenajas oder Philoxenus, Bischof von Hierapolis, und der Patriarch von Antiochien Severus, ging auf Cyrill zurück. Sie suchte innerhalb der Einheit der Person einen wirklichen Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufzuzeigen. Sie hielt deshalb mit Entschiedenheit an der Realität des Menschlichen fest, behauptete selbst die wesentliche und währende Verschiedenheit beider innerhalb der Einen Natur, bekämpfte aber eben so entschieden das Chalcedonische *ἐν δύο φύσεσιν*, als eine unerträgliche Zerreißung in zwei Personen, insbesondere jenes Nebeneinander der Thätigkeiten [1]), welche, von zwei verschiedenen Centren ausgehend, eine blos relative Gemeinschaft, ein nur moralisches Verhältnis der beiden Gestalten darstelle; das sei baarer Nestorianismus. Vielmehr sei die Eine Natur zu denken als *μία φύσις* (oder *ὑπόστασις*) *σύνθετος*, welche das zusammenfassende Centrum der verschiedenen göttlichen und menschlichen Bestimmtheiten, Zustände, Thätigkeiten des Einen Christus ist [2]). Ob diese Monophysiten die menschliche Natur desselben sich nur als eine Summe von Eigenschaften ohne natürlich-menschliche Substanz vorgestellt haben (Baur und Dorner), muß ich bezweifeln — lehrten sie doch eine vernünftige, mit einem Leibe vereinigte Seele; Severus würde jedenfalls entschieden protestiert haben [3]). Was sie wollen, ist ein einheitliches, gottmenschliches Subjekt, wofür sie auch den Ausdruck des Areopagiten Dionysius *φύσις καὶ ὑπόστασις θεανδρική* gebrauchten und der sie eine *ἐνέργεια θεανδρική* zuschrieben [4]). Von diesem Gesichtspunkte aus beharrten sie in der Verwerfung der Zweinaturenlehre, während die orthodoxen Kirchenlehrer im Interesse, die Realität beider Seiten festzuhalten, eben so konstant die alte Anklage auf Vernichtigung des Menschlichen in Christo oder auf Vermischung wiederholten (Gelasius, Vigilius v. Thapsus). — Auf die Sache hin angesehen stand man sich also doch näher, als es schien, indem ja auch das Chalcedonense nicht einen in zwei Personen geteilten, „sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen" bekannte. Man konnte von einander nicht loskommen, weil

1) Jenes Leonische: agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. A. Mai VII, 71.

2) Vgl. Dorner 165—169. Baur über Xenajas 47, über Severus 48. 51.

3) Baur a. a. O. 54. 55.

4) Doner 168. Baur 50.

man in wesentlichen Positionen und Negationen mit einander einig war, aber auch nicht weiter kommen, weil man den Punkt, an welchem einzusetzen war, nicht durchschaute (s. oben S. 351). — So geschah ein zweifaches:

Auf der einen Seite gingen einige auf dem Boden des Monophysitismus gewachsene Formeln in der Kirchenlehre über. Es ist dies die sogenannte theopaschitische Frage. Daß Gott gelitten habe, war eine längst als orthodox geltende Formel, an welcher man so wenig Anstoß nehmen konnte als an der parallelen, daß Gott geboren sei, wofern nur Alles, was mit Patripassianismus in irgend einer Verwandtschaft zu stehen schien, dabei vermieden wurde. Der monophysitische Parteiführer Peter der Gerber, hernach eine Zeitlang Bischof von Antiochien, schaltete nun diese Formel (J. 511) in das liturgische Trishagion ein, welches demnach so lautete: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unseret willen gekreuzigt bist, erbarme dich unser.“ Diese Erweiterung der Formel fand anfangs sowohl innerhalb als außerhalb der rechtgläubigen Kirche Widerspruch, aber auch Beifall, besonders in der antiochenischen Kirche, bei den scythischen Mönchen, bei afrikanischen Bischöfen. Der Monophysit Severus nahm sie unter vielfacher Zustimmung aus den orthodoxen Kreisen in die Liturgie auf. In der That konnte sie auch ganz unbefangen hingenommen und gerechtfertigt werden. Severus selbst hatte sie ausdrücklich dahin erklärt: Sie beziehe sich nur auf Christus oder den Sohn, welcher dadurch in seiner der des Vaters und des heiligen Geistes gleichen Würde gepriesen werden solle, weshalb man sich nur vom nestorischen Standpunkte aus weigern könne, den Zusatz anzuerkennen[1]). Zwar fehlte es nicht an Widerspruch von beiden Seiten: man fürchtete, daß damit die Substanz der Gottheit für leidensfähig erklärt werde, man machte geltend, daß die Formel in verschiedenem, zu widersprechendem Sinn gedeutet werden könne, und daß sie nirgends in den älteren symbolischen Bestimmungen vorkomme. Auch der römische Bischof Hormisdas fand sie bedenklich; allein sie brach sich dennoch, besonders durch ihren gewandtesten Verteidiger, den Mönch Maxentius, Bahn. Der kaiserliche Theologe Justinian nahm sie in ein von ihm im J. 533 erlassenes Edikt auf (unus de Trinitate passus est), der römische Bischof Johannes II. gab seine Zustimmung, und die fünfte

1) Baur a. a. O. 64.

ökumenische Synode wiederholte in demselben Jahre das kaiserliche Glaubensdekret und sprach das Anathem über diejenigen aus, welche den vielbesprochenen Satz nicht anerkennen [1]). Ähnlich verhielt es sich mit einem andern, hernach zu erwähnenden Satze an dem sich die Rückwirkung des Monophysitismus auf die orthodoxe Kirche zeigt.

Andererseits aber zerfielen die Monophysiten unter sich selbst in eine Reihe der subtilsten Fragen und Parteien, je nachdem sie ihre Grundanschauung auf die einzelnen Seiten der Person Christi anwandten, zunächst auf den Leib des Herrn. Es war die Frage: ob derselbe auch schon vor der Auferstehung unvergänglich und unverweslich gewesen sei — denn darüber, daß die ἀφθαρσία mit der Auferstehung eingetreten sei, war man allgemein einverstanden. Die Julianisten (speciell die Gajaniten) bejahten die Frage, und suchten die Schwierigkeit, die sich aus den unleugbaren Mängeln, Bedürfnissen und Leiden, welche Christus erfahren, erwuchs, dadurch zu beseitigen, daß sie dieselben „nicht in Folge einer Naturnotwendigkeit" eingetreten, sondern lediglich durch den freien Willen des Herrn übernommen und zugelassen dachten. Die Severianer verneinten die Frage auf Grund der evangelischen Berichte. Daher sie von jenen den Namen der Phthartolatrai erhielten; wogegen die Julianisten den Namen der Aphthardoketen. Einzelne Julianisten gingen darin so weit, daß sie auch die letzte Schranke, welche der völligen Identificierung der göttlichen und menschlichen Natur im Wege stand, durchbrachen, indem sie sagten: der Leib Christi sei nach und seit dem Moment der Vereinigung nicht blos unvergänglich, sondern auch „unerschaffen" gewesen: weshalb sie von den Gegnern als ἀκτιστῆται bezeichnet wurden, was diese mit der Benennung κτιστολάτραι erwidern [2]).

Nachdem so der monophysitische Grundgedanke in Beziehung auf den Leib Christi bis auf die Spitze getrieben war, kam die Frage nach der Seele an die Reihe: „ob das menschliche Wissen Christi mit seinem göttlichen Wissen eins, oder von demselben verschieden sei? Ein Teil der Severianer, Diakonus Themistius voran, stellte den Satz auf: „daß Christi menschliche Seele in Allem auch im Nichtwissen uns gleich gewesen sei", mit Berufung auf Marc. 13, 32 und Joh. 11, 34, daher der Name Agnoëten, während die Gegen-

1) Baur 72.

2) Steitz a. a. O. 251 ff.

partei das Nichtwissen Christi nur von einer Akkommodation verstanden wissen wollte, — nur κατ᾽ οἰκονομίαν, d. h. um der Menschen willen habe er etwas nicht zu wissen scheinen wollen [1]); in Wahrheit folge aus der Einheit der Natur eo ipso die völlige Einheit (Absolutheit) des Wissens. Und merkwürdig — diese der monophysitischen Anschauung erwachsende Consequenz teilte die Mehrzahl auch der orthodoxen Kirchenlehrer (Hieronymus, Ambrosius, der Patriarch Eulogius, der römische Bischof Gregorius) mit ausdrücklicher Ablehnung der Agnoëtenlehre, für welche hinwiederum ein Teil der Monophysiten eingetreten war [2]).

Sein äußerstes Extrem aber erreichte der Monophysitismus in Stephanus Niobes (Rhetor in Alexandria), der überhaupt jeden Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo für unstatthaft erklärte, indem beide Naturen völlig ineinander übergegangen seien, („daß kein natürlicher Unterschied dessen, woraus Christus besteht, angenommen werden dürfe"), eine Behauptung, deren Anhänger die Niobiten heißen, die aber schon etwas früher (488) der Abt Barsudaili in Edessa auf die Schöpfung überhaupt ausgedehnt haben soll. Xenaja erzählt, man habe in seiner Zelle die Inschrift gefunden: die ganze Natur ist wesenseins mit Gott. Diese letzte Consequenz der Lehre von Einer Natur verwarfen nun auch die Monophysiten selbst. Und so blieb denn jetzt, nachdem alle Möglichkeiten erschöpft waren, nur noch ein Punkt, an dem sich der Faden weiter spinnen konnte, der Wille, wie wir es auch alsbald in dem Monotheletismus sehen werden.

Bemerkenswert ist nur noch die Anwendung, welche einzelne Monophysiten von ihrem Hauptsatze, daß Natur und Person ein und dasselbe seien, auf die Trinität machten. Askusnages, ein Philosoph in Alexandria, hatte daraus den Schluß gezogen, daß jeder der drei Personen in der Gottheit eine besondere Natur zuzuschreiben sei. Diesen Gedanken bildete der gelehrte Johannes Philoponus unter Anwendung aristotelischer Kategorien weiter dahin aus: die Eine

---

1) Baur 87. Dorner 173.

2) Baur a. a. O. 89: Wie den Monophysiten diese Lehre nur eine Folgerung aus ihrer Lehre von der Einheit der Natur zu sein scheint, so leitete sie Eulogius aus der hypostatischen Vereinigung der Naturen ab. „Wenn das Menschliche mit der substanziellen unendlichen Weisheit zu Einer Person vereinigt sei, so könne kein Nichtwissen bei ihm stattfinden, weder hinsichtlich des Gegenwärtigen noch des Zukünftigen."

Gottheit verhalte sich zu den drei Personen wie der Begriff der Menschheit zu den einzelnen Individuen, — und da nun das Allgemeine nur als Besonderes, Konkretes (als individuell gewordene Natur) existiere, so folge, daß die drei Personen drei Substanzen oder Naturen seien. So gelangte er zu einer Art von Tritheismus. Auch dieser Irrtum fand seine Verteidiger und Gegner und setzte sich in dem Streit zwischen den monophysitischen Patriarchen Kallinico und Damianus fort[1]).

Die Rückwirkungen all dieser Erscheinungen auf die Kirche konnten keine anderen sein, als die Erkenntnis, daß der Monophysitismus, mit einseitiger Consequenz verfolgt, zur Auflösung der Wahrheit und Realität der menschlichen Natur führe und eben deshalb das Festhalten an dem Chalcedonense, welches dieses unveräußerliche Moment der Christologie sichert. Seit Justinian vielfach bedrängt, schieden die Monophysiten allmählich aus der katholischen Kirche aus, um späterhin durch Jakob Baradai J. 541 gesammelt, eigene Kirchengemeinschaften in Syrien, Armenien[2]), Persien (Jakobiten), Ägypten und Abyssinien zu bilden. So erscheinen sie als ein sich isolierender Zweig von dem großen Baum des Katholicismus, — zugleich aber als eine fortwährende Mahnung an ihn, über der Zweiheit die Einheit nicht zu vergessen.

Im Ganzen angesehen hat übrigens unser Stadium für die Entwicklung des Dogma nur geringe Bedeutung. Auch für die katholische Kirche nicht. Denn nicht nur bewegte sich der ganze lange Streit zwischen den einzelnen monophysitischen Parteien auf dem unfruchtbaren Gebiete der Consequenzmacherei, auch der Kampf zwischen ihnen und den Katholiken drehte sich je länger je mehr um anthropologische Fragen, um das Verhältnis von Natur und Person, von *φύσις* und *ἰδικόν*, von Substanz und Accidenz, Hypostase u. s. w., die überdies teils unklar, teils widersprechend gedacht wurde[3]). Das Heilsprinzip bildete dabei keinen durchschlagenden Faktor.

Man verläßt dieses Stadium mit dem zwiefachen Eindruck, daß

---

1) Bauer, Dorner 181.

2) Über den monophysitischen Charakter der armenischen Kirche vgl. die treffliche, dem Vorbild der Untersuchungen Casparis folgende Schrift von Troizkij, Die Darlegung des Glaubens der armen. Kirche verfaßt von Nerses. 1875 (ruß.)

3) Dorner 181 ff. 188.

das Dogma noch nicht zum vollständigen Abschluß gekommen sei, die Produktionskraft der morgenländischen Kirche aber auf die Neige gehe.

Dennoch sammelt sie sich noch einmal zu einem neuen letzten Anlauf.

II. Es geschah dies in dem **monotheletischen** Streit, der sich enge an den monophysitischen anschloß, aber sich auf dem Boden des Dyophysitismus bewegte [1]).

Um eine Vereinigung zwischen der orthodoxen Kirche und den besonders in Ägypten noch zahlreichen und übermächtigen Monophysiten herzustellen, wurde im J. 639 eine neue Übereinkunft unter Mitwirkung des Kaiser Heraklius (611—641) versucht. Man richtete nämlich jetzt das Augenmerk auf das Wollen und W i r k e n (*ἐνέργεια*) Christi, und stellte den Satz auf: *μίαν εἶναι τὴν ἐνέργειαν Χριστοῦ*. Es war aber nicht blos die kaiserliche Politik, sondern eine innere Notwendigkeit, die auf diesen Punkt hindrängte. Denn nachdem man die Momente der Einheit und des Unterschiedes in Beziehung auf Leib und Seele Christi und noch zuletzt auf das Wissen desselben durchgearbeitet hatte, konnte es nicht fehlen, daß schließlich noch der Wille in den Kreis dieser Kontroversen gezogen wurde. Auch erschien es auf den ersten Blick nicht aussichtslos. Denn man betrat damit ein neues, bisher noch kaum berührtes Gebiet, auf welchem, wenn irgendwo, die Vermittlung der Gegensätze liegen mußte. Stellte man die Einheit des Wollens und Wirkens der Person Christi über die Zweiheit der Naturen, ohne letztere zu leugnen, so schien ein Punkt gewonnen, von welchen aus das Ansehen des chalcedonischen Koncils gewahrt und andererseits den Monophysiten zugestanden war, was sie eigentlich wollten. Dazu kam die noch immer geltende Autorität Cyrill's, der öfters von „Einer gottmenschlichen Wirksamkeit" Christi geredet hatte, und die neuere des Pseudodionysius, dessen Schriften seit der Mitte des Jahrhunderts zu großen Ansehen in der Kirche gelangt waren, und in denen sich derselbe Ausdruck fand [2]). In der That hatten darüber schon vorher Ver-

---

1) Die Quellen bei Mansi X u. XI. Die neuesten Bearbeitungen von Baur a. a. O. II, 69, insbes. v. Dorner II, 195 ff. und Möller in PRE² X, 792, wo auch eingehende Angaben der Quellen und Literatur.

2) Dionysius Areopagita ep. IV ad Gaium: „C h r i s t u s h a t n i c h t d a s G ö t t l i c h e a l s G o t t, d a s M e n s c h l i c h e a b e r a l s M e n s c h gewirkt, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes n e u e g o t t m e n s c h l i c h e W i r k s a m k e i t (*καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*) dargelebt.

handlungen zwischen dem Bischof Theodor von Pharan (Arabien), dem orthodoxen Patriarchen Sergius von Konstantinopel, dem alexandrinischen Cyrus und den Monophysiten Arsas und Athanasius stattgefunden, und so erfolgte denn durch den Cyrus jene Vereinbarung mit den Severianern in Ägypten auf eine Unionsurkunde hin, deren Schlußsatz so lautete: „daß der eine und selbige Christus und Sohn sowohl das Gottgemäße als das Menschliche wirke durch Eine gottmenschliche Wirksamkeit (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ) wie der heilige Dionysius lehrt[1]).“ Andere orthodoxe Kirchenfürsten und einzelne monophysitische Fraktionen (die Theodosianer) begrüßten die Union mit Freuden; man konnte aus ihrer Mitte den Ruf hören: das Chalcedonense ist zu uns gekommen, nicht wir zu ihm[2]).

Aber sofort erhob der gelehrte Mönch Sophronius aus Palästina dagegen den entschiedensten Einspruch. Er fürchtete davon die Beeinträchtigung des Chalcedonense und die Rückkehr zum Monophysitismus. Vielmehr müsse man lehren: „Beide Naturen wirken jede nach ihrer Art, aber sie wirken zusammen zu dem Einen Werk der Erlösung“ (ἀποτέλεσμα)[3]). Dabei dachte auch er noch nicht an eine Zweiheit der Willensvermögen, sondern er stellte, wie auch Sergius, über die anerkannte Zweiheit der Wirkungen die Eine gottmenschliche Hypostase als das Eine durch beide Naturen wirkende Prinzip (unus operator). Darin war man beiderseits eins.

Die Lehre von Einer ἐνέργεια führte jedoch sofort auf den Willen (als Vermögen). Diesen Schritt that der römische Bischof Honorius, der durch Sergius in die Verhandlungen darüber hineingezogen worden war. Nur ungern und vorsichtig hatte er sich darauf eingelassen: die ganze Frage sei eine unnütze Spitzfindigkeit, die man lieber den Grammatikern überlassen sollte. Doch sprach er sich in einem Brief an Sergius, unter Berufung auf 1 Kor. 2, 8, Joh. 6, 38 dahin aus: „Da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sei (naturali unitate copulata) und sohin Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen (unam voluntatem, ἓν θέλημα) unseres Herrn Jesu Christi um so mehr als unsere von der Gottheit angenommene Natur die sündlose war, wie sie vor dem Tode gewesen.

1) Ganz bei Hefele III, 127.

2) Hefele 126. 128.

3) Sein Synodalschreiben 634 bei Mansi IX, 461 und bei Hefele 138 ff. Dorner 211.

Wie und weil in ihm Eine Hypostase, so ist es auch nur Ein Wirkender, der durch beide Naturen wirke [1]) — eine Bestimmung, die freilich mit dem Sendschreiben Leos kaum vereinbar erscheint und jedenfalls näher auf der monophysitischen Linie lag, als auf der Chalcedonischen. Die übrigen Kirchenlehrer verhielten sich schweigend, und so erließ denn jetzt der Kaiser Heraklius die berüchtigte Ekthesis (638), in welcher über Einheit und Zweiheit der Wirkungen zu streiten und zu reden verboten, aber die Einheit des Willen ausdrücklich gelehrt war (Mansi X, 991 f.).

Es ließ sich voraussehen, daß dieser kaiserliche Erlaß den alten Streit nur aufs neue entzünden würde, denn er sah wirklich wie eine Verwerfung der Chalcedonense aus. Daher schlug denn alsbald nach dem Tode des Honorius der römische Stuhl die entgegengesetzte Richtung ein, das Ansehen Leos wirkte nach, die Bischöfe Johann IV und Theodor traten für den Dyophysitismus ein, insbesondere der Abt Maximus, der energischste und geistvollste Verteidiger desselben. Afrikanische Bischöfe schlossen sich an. Die große Majorität der abendländischen Kirche stand ohnehin auf dieser Seite. Eine Synode zu Rom (641) verwarf die Ekthesis. Da ließ sie der Kaiser Konstantin in seinen Hoffnungen getäuscht, fallen und setzte im J. 648 den *τύπος τῆς πίστεως* an ihre Stelle, welche einfach Beides, die *μία ἐνέργεια* und das *ἓν θέλημα*, verwarf und verbot. Mit der äußersten Härte, mit rücksichtsloser Gewaltthätigkeit setzte er das Verbot durch. Aber vergebens. Der Kampf entbrannte nur noch heftiger. Der römische Papst Martin I sprach auf der Lateransynode vom J. 649 in kühnem Mute über den Typus, den Monophysitismus und dessen Verteidiger das Anathem aus. Mit der äußersten Standhaftigkeit hielt er dieses Urteil, welches der Kaiser als Hochverrat behandelte, aufrecht. Weder Anerbietungen, noch Drohungen, noch Mißhandlungen konnten ihn davon abbringen. Er starb im Elend in der Verbannung, während der greise Maximus ein noch viel grausameres Märtyrertum für seine Überzeugung erlitt [2]). Allein selbst solche blutige Maßregeln konnten nur für kurze Zeit den Widerstand ersticken. Die weitere Folge war eine Trennung

---

1) Dabei verwarf er allerdings den Ausdruck *μία ἐνέργεια*, aber nur, um auch den andern: *δύο ἐνέργειαι* für gleich verwerflich zu erklären; denn keine finde sich bei älteren anerkannten Kirchenlehrern. Mansi XI, 461 f.

2) S. die schöne Erzählung bei Neander III, 3. 260 ff.

der morgenländischen und der abendländischen Kirche; in letzterer galt die Lehre von zwei Willen als die orthodoxe, in der ersteren war man der monotheletischen, obwohl nicht ohne Schwankungen, geneigt.

Verweilen wir hier, um uns das eigentliche Moment des Streites zu vergegenwärtigen [1]).

Beide Parteien erkannten die kirchlich gewordene Lehre von zwei Naturen in Einer Person an. Aber innerhalb dieser gemeinsamen Basis nahmen die Monotheleten ihren Ausgangspunkt in der Einheit der Hypostase und schlossen daraus auf die Einheit der Wirkungen und des Willens, die Gegner ihren Ausgangspunkt in der Zweiheit der Naturen und schlossen daraus auf die Zweiheit des Willens (a. a. OO.) Diesen entgegengesetzten Consequenzen aber lag ein zweifaches anthropologischen Axiom zu Grunde: auf Seite der Monotheleten, daß das Wollen mit dem Ich, dem Subjekt zusammengehöre, auf Seite der Dyotheleten, daß der Wille ein wesentliches, unveräußerliches Moment der Natur sei.

Die Monotheleten sahen in der Gegenlehre einen Rückschritt des Dogma noch hinter das Chalcedonense und suchten denselben abzuwehren. Es war ihre immer wieder ausgesprochen Befürchtung: Zwei Willen führen unaufhaltsam zu zwei Personen, also zum Nestorianismus zurück; jedenfalls zu einem unerträglichen Zwiespalt zwischen einer absoluten, schlechthin guten, und zwischen einem natürlich beschränkten, möglicher Weise (Furcht) schwächlichen widersprechenden Willen. Die Annahme eines zwiefachen Ausgangspunktes des Wollens und einer neben einanderhergehenden selbständigen Reihe von Willensakten heiße nichts anderes, als jene auch von dem Chalcedonense bekannte Einheit der Person aufheben. Die Menschheit Christi verhalte sich vielmehr zum Logos kraft der unio hypostatica ganz nur wie der Leib zur Seele; sein vom Logos angenommenes Fleisch sei nur Organ, nur passives Werkzeug für ihn. Selbst den sinnlichen Affektionen sei Christus nicht vermöge einer Notwendigkeit der Natur unterworfen gewesen, sondern er erzeugte sie in jedem Moment durch den göttlichen Willen. Je nachdem der Logos es wollte, konnte sein Leib von den Schranken und Mängeln der kör-

1) Man erkennt es aus den Schriftstücken bei Mansi X u. XI, insbes. aus der berühmten Disputation des Abtes Maximus mit Proklus in Afrika (J. 645), worüber Hefele III, S. 167 und Dorner 222 ff.

perlichen Natur befreit, oder ihnen unterworfen werden. Alles rühre von dem Einen Willen und der Einen Thätigkeit des Logos her. Auch was wir an Schmach und Leiden Christi nennen mögen, muß als die Eine Thätigkeit des fleischgewordenen Logos betrachtet werden: *μία ἐνέργεια, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεὸς, ὄργανον δὲ ἡ ἀνθρωπότης*[1]. „Ich glaube, schreibt Theodor von Pharan, der bedeutendste Vertreter des Monotheletismus, es sei hinlänglich erwiesen, daß Alles, was von Christus berichtet wird, es sei von ihm als Gott, oder als von seiner Seele oder seinem Leibe, oder von Leib und Seele und zugleich durch Ein Prinzip (*μοναδικῶς*), von einer Einheit aus und ungetrennt geschah, so daß es anfing und so zu sagen ausquoll aus der Weisheit, Güte und Macht des Logos, und durch die Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibes hervorging, weshalb alles dies als durch Eine Thätigkeit des ganzen Erlösers als des Einen und selbigen geschehen, anzusehen ist. Hieraus schließen wir mit Recht, daß Gottes Werk Alles ist, was wir von Christus hören und glauben — sei es Göttliches oder Menschliches, Wunder oder Akte der Beschränktheit, Hunger, Schwachheit, Leiden, Kreuz, Tod — die ganze Menschwerdung von Anfang bis zum Ende Eine wahrhaft hohe und göttliche Thätigkeit. Der Wille Christi ist Einer, nämlich der Göttliche, der auch das Menschliche als das Seine will[2]." Doch werde damit, setzen sie hinzu, keine Aufhebung der menschlichen Natur oder Vermischung mit der göttlichen eingeführt, sondern es sei nur so gemeint, daß Christi vernünftige, beseelte Menschheit göttlich bereichert durch die absolute Einigung mit dem Logos den göttlichen und unterschiedslosen Willen gewann, von dem sie stets getrieben und bewegt, ihre natürliche Bewegung vollbrachte[3] — aber freilich, müssen wir sagen, eine Anschauung, wodurch der menschliche Wille Christi zur reinen Passivität degradiert wird.

---

1) Aus den Akten des sechsten ökum. Koncils Act. 13. Ebd.: *μία ἐνέργεια τοῦ λόγου, τοῦ νοῦ, τοῦ αἰσθητικοῦ σώματος καὶ ὀργανικοῦ τὰ πάντα λεχθείη. πάντα ὅσα τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας, εἴτε θεῖα εἴτε ἀνθρώπινα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἀνιστόρηται, ἀρχοειδῶς μὲν ἐκ τοῦ θείου τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε, διὰ μέσης δὲ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑπουργεῖτο παρὰ τοῦ σώματος.*

2) Dorner 230. Baur 109 aus Mansi XI, 567.

3) Aus einem Schreiben des Patr. Paulus von Konst. an Theodor von Rom, Mansi X, 1020 f.

Gerade dies, was diese Legitimation abwehren wollte, befürchteten die Dyotheleten, nämlich, daß die Gegenlehre unaufhaltsam zum Monophysitismus, Apollinarismus und Doketismus zurückführe, daß sie jedenfalls die volle Wahrheit der menschlichen Natur verkürze, ja die Wahrheit der Person Christi überhaupt beeinträchtige. Zahllose Male wiederholen sie es, daß zwei Naturen nicht ohne zwei natürliche Willen und Wirkungen gedacht werden können, und daß mithin Christus, wenn er anders wahrhaft Fleisch geworden, mit einer vernünftigen, intelligenten Seele begabt sein, als Mensch wesentlich Ein Wollender sein müsse. Stephanus stellte es in seiner Denkschrift an die lateranische Synode als Hauptgrund gegen die Monotheleten auf, daß Christus nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch wäre, vielmehr ἀτελής, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Die Auskunft eines zusammengesetzten Willens aber, den mehrere Gegner annahmen, sei unhaltbar. Namentlich Maximus und sein Schüler Anastasius heben es hervor, daß die Naturen nicht tote, ruhende Kräfte seien, daß zum Begriff eines vernünftigen Wesens das Vermögen der Selbstbestimmung, zu diesem die naturgemäße Selbstbethätigung gehöre. Das Wollen ist Wesensenergie der menschlichen Natur[1]). Und davon machen sie nun auch — das ist die Hauptsache — die entsprechende Anwendung auf Christi Person und Werk: Glaube, Liebe, wie alle Tugenden sind nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον); spräche man also Christo die wesentlichen Eigenschaften unserer Natur, den Willen und die Freiheit (θέλησις und ἐνέργεια) ab, so wäre er nicht mehr unser Vorbild, so hätte er auch seine Aufgabe, den Willen des Vaters, der ihn gesandt, zu thun, nicht erfüllen können. Denn erfüllen konnte und sollte er diesen mit dem des Logos identischen gebietenden Willen des Vaters eben nur durch seinen menschlichen Willen. Sonach ist ein von dem des Logos verschieden denkender, überlegender Wille in Christo anzunehmen θέλησις λογικὴ, βουλευτικὴ καὶ διανοητικὴ. Nur so erhält es seine Bedeutung, daß er Knechtsgestalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht Adam ungehorsam gewesen war, durch seinen Gehorsam in Knechtsgestalt zu erfüllen und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf sich und uns lud, den Tod, den er durch seine Gottesgestalt im Gehorsam bis zum

1) Max.: πᾶν φύσει λογικὸν καὶ φύσει θελητικὸν πάντως ἐστίν. Baur 118, Dorner 225.

Tode bezahlte [1]. — Noch mehr, beide Theologen machten auch den Versuch, die Kluft zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen in Christo auszugleichen: Das Fleisch sei an sich, wie es aus Gottes Hand hervorging, nicht ungöttlich, die Seele Adams aber, aus dem Wesen des Logos durch dessen Willen auf unsagbare Weise hervorgebracht, an sich rein, unsterblich, gottähnlich. Der vernünftige Wille der Seele sei (nach dem Areopagiten) die Kraft der Intelligenz und des Begehrens, mit Gott verbunden zu werden (*συνάπτεσθαι*); diese reine Seele nun, welche durch die Schöpfung herausgesetzt war, pflanzte der Logos sich selber wieder ein durch die Menschwerdung, so daß sie durch und in ihm ihr Bestehen hatte (*ὑπέστη*). Sie und der Logos sind also einander nicht fremd, sondern ähnlich, wesentlich und ethisch verwandt — woraus jedoch noch keine Einheit, sondern nur ein einheitliches Zusammengehen beider folge. Bis zur Annahme einer *ἐνέργεια θεανδρική* und eines Tausches beider schritt Maximus auf diesem Wege fort [2].

Wir sehen, es ist der Zug nach einer ethischen Einheit auf Grund der Zweiheit, der sich hier aufs schönste geltend macht.

Von da aus hätte man wohl tiefer in das Geheimnis eindringen können. Allein diese Erwägungen waren nicht maßgebend.

Vielmehr war es die im Abendland anerkannte Geltung der Chalcedonischen Beschlüsse und das Ansehen Leo's, die handgreiflichen Consequenzen des Monotheletismus und die unerträglich gewordenen kirchlichen und politischen Verhältnisse des Reiches, was die Entscheidung herbeiführte. Und auch hier war es wieder Rom, welches den Ausschlag gab. Der Kaiser Konstantin Pogon. selbst veranlaßte den römischen Bischof Agathon, zur Beilegung des Streites Abgeordnete zu senden. Dieser gab ihnen ein von 25 abendländischen Bischöfen unterzeichnetes Schriftstück an den Kaiser mit, welches die ganze Streitfrage im Sinn Leo's ausführlich entwickelte und offenbar ein Gegenstück der epist. ad Flavianum sein sollte [3]. Mit diesem Schreiben ordnete er sieben Kleriker nach Konstantinopel ab. Hier hielt nun Konstantin in einem Saale des kaiserlichen Palastes

1) Disput. cum Pyrrho. Dorner a. a. O. 230. 237—329.

2) Dorner 232. 233. 235 und S. 284 f. über den mystischen Hintergrund der Christologie des Maximus.

3) Epist. ad Imperatores: Apostolica ecclesia unum Dominum nostrum Iesum Christum confitetur ex duabus exsistentem naturis, et ex proprietatibus naturalibus unamquamque harum naturarum perfectam esse cog-

(trullus) das sechste ökumenische Koncil (680—681); das Schreiben Agathons wurde verlesen, der Patriarch von Konstantinopel Georg erklärte sich dadurch überzeugt, der größte Teil der Monotheleten stimmte zu [1]), und das Koncil stellte nach Maßgabe jenes Schreibens ein Symbol auf, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, daß es die Bestimmungen des Chalcedonischen Koncils über die Zweiheit der Naturen in Christo genau und wörtlich auf das Verhältnis der zwei Willen überträgt, mithin den Dyotheletismus in seiner striktesten Form zum Dogma erhebt. Nach Wiederholung des Chalcedonischen Symbols heißt es: „Wir verkündigen, daß zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen ungetrennt, unverwandelt, ungeteilt und unvermischt in Christus seien, gemäß der Lehre der heiligen Väter. Und die zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegen, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, ist vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen. Denn der Wille des Fleisches mußte bewegt werden, aber unterworfen dem göttlichen Willen, wie Athanasius (?) gesagt hat [2])." Am Schluß sprach die Synode das Anathema über die Monotheleten und namentlich über den Papst Honorius, als einen Häretiker, aus [3]).

Dies der Ausgang eines länger als fünfzigjährigen Kampfes, der seiner ursprünglichen Tendenz nach ein Versuch gewesen war, den noch immer nicht völlig überwundenen Dualismus des Dogma zum Stillstand und teilweisen Rückgang zu bringen. Er schlug an seinem Ende ins Gegenteil um: das Koncil mit seinen zwei Willen

---

noscit, et quidquid ad proprietates naturarum pertinet, duplicia omnia confitetur . . . Consequentes itaque duas etiam naturales voluntates in eo et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat. Mansi XI.

1) S. den ausführl. Bericht über das Koncil von Hefele S. 230. Möller S. 800 f. Nur Makarius v. Antiochien wagte es, sich offen und entschieden dagegen zu erklären.

2) *Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . κηρύττομεν. καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ὑπεναντίον ἢ ἀντίπαλον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.*

3) Die verschiedenen, ihn teils entschuldigenden, teils freisprechenden, teils in der Mitte stehenden Urteile röm.-kath. Gelehrter s. bei Hefele III, 264 f. Dieser selbst unfreier in der 2. Aufl. (Möller 795).

und seiner Doppelreihe von Willensakten und Thätigkeiten hat den Dualismus noch verschärft, den Begriff der Personeinheit unendlich erschwert. Der Zusatz, „daß jede der zwei Naturen in Gemeinschaft mit der andern das ihr Eigentümliche will und wirkt“, hat ihn nicht gemildert. Der menschliche Wille wird durch den über ihm stehenden allmächtigen“ Willen des Logos dergestalt bedingt und bestimmt, daß jede (auch relative) Selbständigkeit und Selbstthätigkeit desselben doch schließlich davon absorbiert wird. Die darauf gerichteten Bemühungen des Maximus haben keine Berücksichtigung gefunden. So übel zusammenstimmend sind die Beschlüsse dieses Koncils, weshalb dasselbe mit Recht von unsern Reformatoren nicht mehr anerkannt worden ist.

Der Grund des Mißlingens lag teils in der ganzen Behandlungsweise des Dogma, die sich auch hier, statt auf die Heilsthatsachen zurückzugehen, in dialektischen Distinktionen bewegte, teils darin, daß jede Partei von einem verschiedenen Punkte ausging, von welchem aus ihre Konsequenzen als ganz richtig erscheinen mußten (S. 380), während die Hauptsache, das Verhältnis des Willens zu der Person, also der Begriff des Subjektes, sehr unklar und schwankend gefaßt blieb. Zwei Ansichten, so scheint es, standen da neben einander. Die eine, im Abendland vorherrschende, betrachtete die Hypostase mehr nur wie den Ort, in dem beide Naturen zusammen sind, die andere, orientalische, suchte eine durch die Inkarnation begründete Einheit der menschlichen Natur mit der Hypostase des göttlichen Logos; aber durchgeführt ist keine von beiden, wie denn die Antwort auf die Frage, welches denn das bestimmende Prinzip der ganzen Lebens- und Willensbewegung des Einen Christus sei, ob der göttliche Logos als solcher, oder der fleischgewordene, d. h. das gottmenschliche Ich, nirgends eine klare Antwort gefunden hat. Die Einigung beider Seiten war noch nicht tief genug gefaßt.

Bekanntlich flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche unter dem Kaiser Philippikus noch einmal auf und gelangte (J. 711) durch ihn zur Herrschaft. Aber gleich darauf wurde der Dyotheletismus von dem Nachfolger desselben wiederhergestellt — und beide Male fügten sich die Bischöfe bereitwillig in das entgegengesetzte Bekenntnis [1]).

1) Die im Reiche proscribierten Monotheleten erhielten sich als Kirchengemeinschaft im Libanon unter den Namen Maroniten. Über sie Keßler in PRE² X, 346 ff.

Mag dieser Wechsel immerhin charakterlose Schwäche gewesen sein, „die Schuld liegt doch zugleich an der Charakterlosigkeit des Symbols der sechsten Synode“ mit seiner Zweideutigkeit. Wie wenig sich überhaupt das christliche Bewußtsein dadurch befriedigt fühlte, zeigte sich schon gegen Ende des Streites an mehreren gegenseitigen Koncessionen [1]),

III. insbesondere aber in dem das christologische Dogma abschließenden Werke des Johannes von Damaskus, *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, welches die höchste Autorität für die griechische Dogmatik war und blieb [2]).

Ausgehend von den kirchlich gewordenen Bestimmungen, die er sich vollständig aneignet, fragt Johannes (*'Εκθ.* III. 3. 17) nach der Art, wie die Einigung beider Naturen zu Einer Person zu Stande komme? Und er antwortet darauf: nicht so, daß sich der Logos mit einem schon zuvor für sich bestehenden, d. h. in der Form eines Individuums subsistierenden Menschen verbunden hätte, aber auch nicht so, daß er die menschliche Natur an sich, d. h. als Gattung, angenommen hätte (denn als Gattung gedacht ist sie der Komplex aller Individuen), sondern er eignete sich aus der Jungfrau die allgemeine menschliche Natur als individuelle an, d. h. die Potenz eines menschlichen Einzellebens, das aber noch nicht als solches, noch nicht als persönliche subsistierte [3]). Eben damit, daß er sie annahm, gab er ihr ein konkretes, individuelles Dasein, wodurch sie diese bestimmte

1) Dorner S. 241.

2) A. a. O. III, c. 3. 7. 8. 11. 14: *Ἀνέλαβε τὴν ἐν ἀτόμῳ (φύσιν), τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει· ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν . . πρότερον.* Wozu vortrefflich Baur: „Man muß sich also nach Johannes die von dem Logos angenommene menschliche Natur eigentlich auf dem Übergang vom Allgemeinen zum Besondern, von der Gattung zum Individuum denken.“ — Die Natur als das Allgemeine, sagt Joh., als das der ganzen Gattung Gemeinsame, existiert wirklich weder als bloser Begriff, noch als Gattung, sondern nur in den einzelnen Exemplaren, Individuen, Hypostasen: *ἡ οὐσία καθ' ἑαυτὴν οὐκ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσιν θεωρεῖται.* Die Hypostase ist ihm also nichts als die konkrete Existenzform, das Wesen in seiner besonderen Subsistenz.

3) Zu Joh. von Dam. Dorner a. a. O. 257 ff., A. Dorner in PRE² VII, 29 ff., H. Schultz, die Lehre v. d. Gotth. Christi 130 ff. Kurz wiedergegeben ist der Gedankengang seiner Glaubenslehre B. III in Langen, Joh. v. Dam. S. 87 ff.

Natur, dieses menschliche Einzelwesen geworden ist (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγ. παρθένου, c. 2. 7. 11). Insoferne hat sie also keine eigne Subsistenz (οὐκ ἰδιοσύστατος), ist aber auch nicht ohne Subsistenz, nicht personlos (οὐδὲ ἀνυπόστατος), sondern subsistiert in der Hypostase des Logos, hat also an ihm ihre Hypostase, d. h. das Prinzip ihres selbständigen Daseins (ἐν αὐτῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος c. 9); denn die Hypostase des Logos wurde dem Fleische zur Hypostase (αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις), und auf diese Weise ward der Logos Fleisch c. 9. c. 11. So ist nun Christus eine zusammengesetzte Person (ὑπόστασις σύνθετος), d. h. eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Hypostase geeint sind; sie selbst, die Hypostase aber, „eignet ausschließlich weder der göttlichen noch der menschlichen Natur, sondern ist beiden gemeinsam, ganz und ungeteilt der Hypostase einer jeden", c. 9: ὑπόστασις περιεκτική ἐστιν τῶν δύο φύσεων . . ταὐτότης ὑποστάσεως [1]), de natura comp. 524: ἔχει ἑκατέρα, die Gottheit und die vernünftige Seele, κοινὴν τὴν μίαν σύνθετον Χριστοῦ ὑπόστασιν — ein Verhältnis, das sich dem von Seele und Leib vergleicht. Was Johannes in dieser ziemlich scholastischen Form aus-

1) Vgl. III, 6 (p. 215). IV, 5: „Die Hypostase des Logos Gottes war vor der Menschwerdung einfach und nicht zusammengesetzt, leiblos und ungeschaffen. Da sie aber Fleisch annahm, wurde sie auch die Hypostase des Fleisches und also zusammengesetzt aus der Gottheit, der sie immer angehörte, und aus der Menschheit, die sie dazugenommen hatte, und trägt also die Eigenschaften beider Naturen und wird in beiden erkannt." — Es verhält sich nicht so, wie Dorner 2, 263 will, als ob dem Damascener die Person bald die göttliche Person des Logos, bald das Mittlere wäre, welches, gleichsam von der göttlichen Natur des Logos abgelöst, das zusammenhaltende Band für beide Naturen bildete. Vielmehr gebraucht er ὑπόστασις vom Logos immer konkretiv, d. h. so, daß es das Wesen in seinem hypostatischen Bestande bezeichnet. Wenn er nun Christum eine zusammengesetzte Person nennt, so verstehe ich das einfach so, daß die göttliche Hypostase als die fleischgewordene auch das Prinzip für die von ihr assumierte Menschheit ist, diese also in jener ein wirkliches konkretes Dasein hat; und wenn er von dieser Hypostase sagt, daß sie die Idiome beider Naturen in sich begreife, so erkläre ich dies daraus, daß er die göttliche Natur, wie sie als Logos subsistiert, das Wesen der Menschheit und eo ipso auch deren wesentliche Bestimmtheiten durch Inkarnation sich angeeignet haben läßt, dergestalt, daß sie deren eigene Bestimmtheiten geworden sind — nur daß er diesem Gedanken nicht konsequente Folge gibt.

sagt, ist nur die notwendige Konsequenz, die sich aus dem ganzen Zug der kirchlichen Christologie von selbst ergibt, und die sich der Sache nach auch schon bei den älteren VV. findet: der Logos ist das personbildende Prinzip (vgl. oben Stad. 2 u. 3.). Das Neue ist nur der Name Enhypostasie; er will das Mißverständnis verhüten, als ob Christi menschliche Natur schlechthin unpersönlich (selbstlos) wäre; denn so hätte sie kein wirkliches Dasein. keineswegs aber will er ihr menschliches Bewußtsein, menschliches Denken und Wollen absprechen: er vindiciert ihr vielmehr beides in der Einheit mit dem des Logos. Man erkennt leicht, daß hier, wie überhaupt in der alten Kirche, der Begriff der Persönlichkeit in unserem modernen Sinn als bewußtes Ich noch nicht zu seinem vollen Rechte kommt; es ist immer nur der Gedanke der subsistentia, des selbständigen, in sich begründeten Fürsichseins, der sich mit *ὑπόστασις* verbindet, und deshalb dürfen wir von den altkirchlichen Ausdrücken „anhypostatisch oder enhypostatisch" noch nicht schließen, die VV. hätten Christi Menschheit als unpersönlich gedacht in dem Sinn, in welchem wir das Wort gebrauchen; aber freilich sieht man auch daraus, wie ungenügend hier noch das einheitliche Centrum, das eigentliche Subject der Person, bestimmt ist.

Vermöge dieser persönlichen Einheit und innerhalb derselben, lehrt nun Johannes, durchdringen sich beide Naturen (*περιχώρησις*) gegenseitig und teilen sich in Folge davon ihre Idiome mit: „Der Logos eignet sich das Menschliche an, denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet, und er teilt hinwiederum dem Fleische von seinem Eigenen mit, vermöge der Weise der gegenseitigen Mitteilung[1]". Vermöge dieser wechselseitigen Mitteilung heißt es in der Schrift, der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt, obwol seine göttliche Natur nicht litt, und von dem Menschensohne, er sei schon vor dem Leiden im Himmel gewesen (Joh. 3); vermöge dieser wechselseitigen Mitteilung, die auf der *περιχώρησις* beruht, können wir von Christus sagen: dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und

---

1) c. 3: *Οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος· αὐτοῦ γάρ ἐστι τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς ὄντα, καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων, κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν.* c. 4: *Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταὐτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

hat mit den Menschen verkehrt, aber auch: dieser Mensch ist ungeschaffen, leidlos unendlich c. 4. Noch mehr: „Aus demselben Grunde wird vom Fleisch gesagt, daß es vergottet, Gott geworden, *θεὸς καὶ ὁμόθεος τῷ λόγῳ* (*θέωσις τῆς σαρκός*), und von Gott dem Worte, daß es Fleisch, und daß es ein Geschöpf geworden, ja das unterste sei", daß es am Fleische gelitten habe; ferner: „die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, so gestattet sie auch dem Fleische sie zu durchdringen (*ἡ θεία φύσις ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν περιχώρησιν*), und eben hierin zeige sich die Gegenseitigkeit: *τὸ ἀνάπαλιν*", IV. c. 18. p. 286; c. 19: *ἡ θεία φύσις, ἅπαξ περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκὸς, ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν ἄῤῥητον περιχώρησιν*. Dies ist der *τρόπος ἀντιδόσεως*. Und diese communicatio ist keine blos nominelle, sondern eine lebendige, wirksame: „Wie das Feuer die Kohlen, die Glut das Eisen, so durchdringt das Göttliche das Menschliche"; das Resultat aber ist die *θέωσις*, die Vergottung des Menschlichen, wodurch zwar dieses seiner Natürlichkeit und Realität nicht entkleidet, wol aber ins Göttliche verklärt, an den Eigenschaften desselben Anteil empfängt. Das menschliche Wissen des Erlösers wird obwol an sich beschränkt, mit der Einsicht in die Zukunft, überhaupt mit aller Weisheit bereichert (21. 22), deshalb sein „menschlicher Wille" nicht an sich, aber wegen des mit ihm verbundenen und durch ihn hindurch wirkenden Willen des Logos allmächtig (III, 18), sein Fleisch obwol an sich sterblich, doch lebendigmachend und (durch die Erhöhung) unsterblich III, 17. 21.

Dasselbe Verhältnis trägt dann Johannes auch auf den Willen über, indem er auch hier, von der Zweiheit der *θελήματα* und *ἐνέργειαι* ausgehend, den menschlichen Willen Christi ohne Vernichtung seiner natürlichen Bewegung von dem göttlichen durchdrungen, potenziert, vergottet, beide zu einer gottmenschlichen Wirkung, die ihr bestimmendes Prinzip an dem Logos habe, zusammengehen läßt: (*ἐνέργεια θεανδρικὴ*) *εἷς ὁ θέλων, εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως*[1]). Das aber nicht so, als ob er blos

1) III, 3. 14. 15. 17. Johannes unterscheidet III, 15 zwischen dem *ἐνεργητικόν* = *φύσις*, der *ἐνέργεια* = *δραστικὴ τῆς φύσεως κίνησις*, dem *ἐνέργημα*, dem Resultat der Wirkung, und dem *ἐνεργῶν*, — die Energie Bestimmende, d. i. die *ὑπόστασις*.

das Göttliche auf göttliche Weise, das Menschliche auf menschliche Weise wolle und wirke: vermöge der Gemeinschaft, in der beides in ihm mit einander steht, wirkt und will er auch das Göttliche auf menschliche Weise, das Menschliche auf göttliche . . ., die göttliche Natur nimmt an den Wirkungen des Fleisches, das Fleisch an der Wirkung des Logos Teil [1]), die Wirkung ist also eine einheitliche. Und auch dies nicht blos deshalb, weil sein göttliches und sein menschliches Wollen, das Wollen und Denken seines heiligen *νοῦς*, denselben Gegenstand (*τὸ θελητόν*) haben, sondern weil sie an der Einen Hypostase ihr gemeinsames Prinzip haben, weil — unus operator ist [2]).

Wenn nun Johannes dabei fortwährend auf der einen Seite den wesentlichen Unterschied beider und die Bestimmtheit und Bedingtheit dieses menschlichen Willens durch den göttlichen behauptet, andrerseits aber auch die Freiheit desselben nicht aufgehoben, die natürliche Bewegung derselben nicht verwandelt wissen [3]) und gleichwol beide zur hypostatischen Einheit verbunden wissen will, so kann seine Meinung nur die sein, daß Christus Ein gottmenschliches Subjekt ist, Eine Hypostase, in welcher beide Lebensströmungen zur Einheit Eines denkenden und wollenden Ich sich durchdringen. Fehlt auch der volle Ausdruck dafür, der Gedanke ist doch angezeigt, wenn er sagt: „die Seele Christi sei des Logos Seele geworden", oder: „die *θέωσις* des Willens bestehe darin, daß sein menschlicher Wille mit dem göttlichen selbstmächtigen vereint, des menschgewordenen Gottes Wille geworden ist: *τοῦ ἀνθρωπήσαντος θεοῦ θέλημα* [4])."

Dazu kommt, daß Johannes auch über den Stand der Erhöhung

1) III, 19.

2) III, 17. 18: *Αὐτεξουσίως ἤθελε τῷ θείῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ θελήματι· πάσῃ γὰρ λογικῇ φύσει πάντως ἐμπέφυκε τὸ αὐτεξούσιον θέλημα.* Ebd.: *ἤθελε μὲν αὐτεξουσίως κινουμένη ἡ τοῦ κυρίου ψυχή, ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτεξουσίως ἤθελεν, ἃ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτήν.* Vgl. de duabus naturis vol. c. 23.

3) A. a. O.

4) III, 17 p. 240. IV, 1: Ich kann durchaus nicht mit Dorner 262 finden, „daß nach Joh. die Hypostase des Logos etwas der menschlichen Natur Fremdes bleibe", „daß der menschliche Wille neben dem göttlichen selbstlos sei" 261, und daß das Ganze mit einem Selbstverlust der Menschheit Christi in der Person des Logos ende S. 273. Diese Konsequenz zieht Dorner überall da, wo er die von ihm gelehrte Doppelpersönlichkeit nicht findet.

im Unterschied von dem der Erniedrigung lehrt, Christus habe nach der Auferstehung von den Toten zwar nicht seine Menschennatur, weder Leib noch Seele, wohl aber die Schwachheiten, irdischen Bedürfnisse und Schranken abgelegt und sitze nun zur Rechten des Vaters und wirke göttlicher und menschlicher Weise unser Heil. Das Aufsteigen von der Erde zum Himmel, so wie das Herabsteigen (am Ende) seien allerdings Wirkungen eines begrenzten Leibes; zur Rechten des Vaters aber sitzt er *σωματικῶς*, nicht als ob wir eine räumliche Rechte (*τοπικὴν δεξιάν*) des Vaters annähmen, denn wie sollte der Unbegrenzte eine räumliche Rechte haben? Rechte und Linke haben nur die begrenzten Wesen, — sondern die Herrlichkeit und Ehre Gottes nennen wir die Rechte des Vaters. In derselben war der Sohn Gottes als Gott und gleichen Wesens mit dem Vater vor den Aeonen, in den letzten Tagen aber, nachdem er Mensch geworden, sitzt er auch leiblicher Weise zur Rechten, sofern sein Fleisch mitverherrlicht ist. Denn er wird mit seinem Fleische von aller Kreatur angebetet [1]).

Damit hat die altkirchliche Christologie ihren Höhepunkt erreicht. Keiner der griechischen VV. hat die Personeinheit, auf welche das Dogma von Anfang hindrängte, so richtig und tief gefaßt. Indessen zu einer konsequenten Durchführung kommt es auch bei dem berühmten Dogmatiker noch nicht. Es ist mehr nur ein Ansatz, als eine wirkliche Durchführung. In der Befürchtung, die Zweiheit der Naturen zu verlieren, restringiert er sogleich die aufgestellten Sätze durch die Bestimmung, daß nur die Gottheit das Fleisch durchdringe, nicht aber auch durchdrungen werde, und während sie das Ihrige dem Fleische mitteilt, selbst unbeschränkt und unberührt von den Zuständen und Schwachheiten desselben bleibe III, 7. So lehrt er zwar wie Cyrill, eine Erhebung der menschlichen Natur in die göttliche, eine V e r g o t t u n g des Fleisches, aber mit der in thesi behaupteten Teilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen macht er so wenig Ernst, daß er sie vielmehr geradezu wieder zurücknimmt; „so völlig unberührt, sagt er, bleibe die Gottheit des Logos von dem Leiden des Fleisches, wie die Sonne, die einen Baum bescheint, wenn man mit der Axt in diesen haut“ (c. 3. 6. 7. 26) [2]), ja c. 4. macht

---

1) IV, 1 u. 2.

1) Merkwürdig ist übrigens die Art, wie er dieser Limitation durch die Unterscheidung zwischen einer natürlichen, wesentlichen und einer persönlichen

er statt der beiden Naturen die Person zum Subjekt der **ἀντίδοσις**, wodurch sie fast zu etwas Nominellem herabsinkt, und späterhin, wo es sich um die Thätigkeiten handelt, zieht er sich ganz auf die Ausdrucksweise Leo's noch hinter Cyrill zurück c. 15.

An diesem Punkte bleibt die Christologie in der morgenländischen Kirche stehen. Wir verlassen sie unter Anerkennung der bleibenden Bedeutung ihrer G r u n d b e s t i m m u n g e n, zugleich mit der Erwartung einer späteren Wiederaufnahme.

---

oder moralischen (*σχετική*) Aneignung wieder nachzuhelfen sucht. Letztere geschieht auf dem Weg des Mitgefühls der Liebe, der Hineinversetzung in die Person des Andern *ὅτε τις τὸ ἑτέρου ὑποδύεται πρόσωπον διὰ σχέσιν, οἶκτόν φημι ἢ ἀγάπην* — und so hat sich Christus unsere Schuld, unsern Fluch, unsere Gottverlassenheit angeeignet, III, c. 25. IV, 19 p. 287.

Peripherisches und Theologisches.

I. Erlösung und Versöhnung.

Mit dem Glauben an die Person Christi des Erlösers ist der an sein Werk an die Erlösung und Versöhnung in dem christlichen Bewußtsein aufs engste verbunden. Ja der Glaube an die Erlösung durch Christum war das treibende religiöse Motiv der ganzen trinitarischen und christologischen Dogmenbildung. Gerade von ihm aus hatte man den Doketismus, Arianismus und Apollinarismus bekämpft und in den christologischen Kontroversen argumentiert. Die Wirklichkeit und Vollkommenheit der Erlösung galt es festzustellen, wenn man die Homousie des Logos mit dem Vater, die Vollkommenheit und Realität seiner menschlichen Natur und die enge Vereinigung seiner Gottheit und Menschheit behauptete [1]). Die Erlösung durch Christum bildete somit von Anfang an ein wesentliches Moment des christlichen Gemein-Glaubens. Daß die Menschheit Alles, Heil, Leben und Seligkeit, dem menschgewordenen Sohne ganz und allein zu danken habe, wurde auch schon von den ältesten VV. in einfachster Form und mit der größten Plerophorie ausgesprochen.

Aber Gegenstand kirchlicher Verhandlungen und symbolischer Bestimmungen ist die Erlösung und Versöhnung in der alten Kirche nicht geworden. Sie lag noch außerhalb des Kreises der dogmenbildenden Arbeit der Kirche. Daraus erklärt es sich, daß Irenäus (I. 10)

---

1) Hierüber auch Ritschl, Rechtfertigung und Versöhung. 2. A. I, 3 f. Daselbst auch die Ausführung über die bei den griechischen Väter geltende Auffassung des Erlösungswerkes S. 3—19.

die Frage: warum das Wort Gottes Fleisch geworden sei und gelitten habe", zu den Stücken rechnen konnte, die außerhalb der regula fidei gelegen, in das Gebiet der theologischen (an die Schrift gebundenen) Forschung fallen.

Für uns kann es sich daher hier nur darum handeln, die Grundzüge der zerstreuten patristischen Andeutungen und damit die Ansätze zur späteren Bildung des Dogma aufzuzeigen.

Als den allgemeinsten Gesichtspunkt, unter dem die VV. das Werk Christi fassen, kann man den Gedanken einer Aufhebung des alten durch den Fall entstandenen Verderbens und einer Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Überwindung der Sünde und des Todes und Mitteilung eines neuen Lebens bezeichnen. Diese Wiederherstellung erblicken sie, wie bereits bemerkt, zunächst in der Person Christi des Gottmenschen. Indem der Logos menschliche Natur annahm, hat er eben damit den Menschen wieder zur Einheit mit Gott verbunden (hominem Deo adunivit), die Menschheit mit Gott versöhnt und ihr ein neues Lebensprinzip eingepflanzt. In seiner Person ist das gottentfrembete Geschlecht assumiert, die Gottesebenbildlichkeit wiederhergestellt und damit für Alle die Möglichkeit und Bürgschaft der Wiederherstellung gegeben. Prinzipiell ist in ihm die neue Schöpfung vorhanden, um von ihm dem Centrum aus auf die Glieder überzugehen. In den mannigfaltigsten Formen spricht sich diese tiefsinnige Anschauung aus. Fügen wir zu der obigen Andeutung (S. 304) einige Belege hinzu. Schon Justin hat ausgesprochen (s. o. S. 301 A. 2), daß durch die Menschwerbung des eingeborenen Sohnes die Zusammenfassung der Schöpfung geschehen sei. Der, aus welchem die Schöpfung stammt, hat auch ihre Wiederherstellung und Vollendung gebracht[1]). Tritt gleich hier die Beziehung auf die Sünde zurück gegen die Vollendung der Schöpfung durch Austeilung des unsterblichen Lebens[2]), so zeigt sich doch wie auch für Justin Christus nicht blos *διδάσκαλος* ist, son-

1) [Nach der Apologie und dem Dialog Justins (S. o. S. 136f., Ritschl S. 5, von Engelhardt S. 84 ff. u. ö.) vollzieht Christus die Umwandlung und Zurückführung (*ἀλλαγὴ καὶ ἐπαναγωγή*) der Menschheit zu ihrer Bestimmung durch seine Belehrung über die Anbetung des wahren Gottes und ein tugendhaftes Leben im Glauben an den ewigen Lohn der Unsterblichkeit, den er bei seiner Wiederkunft mitteilen wird; in seiner Schrift gegen Marcion aber hat Justin jenes tiefere Verständnis zu entwickeln gewußt].

2) Von Engelh. S. 428 ff.

dern in seiner Menschwerdung die Thatsache der Wiederherstellung der Menschheit beschlossen liegt. In viel centralerer Weise gelangt dieser Gedanke bei Irenäus zur Geltung (s. o. S. 146). Er sucht aus dem Werke Christi in ein Verständnis seiner Gottmenschheit einzubringen. In der Erkenntnis des Sohnes Gottes, ist ihm das ganze Heil erschlossen. „Die Erkenntnis des Heils ist Erkenntnis des Sohnes Gottes, welcher heißt und ist Heil und Heiland und Heilkraft [1]." In ihm hat sich die Rekapitulation der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechts so vollzogen, daß der Knoten der verkehrten Entwicklung zurückgeschlungen ist [2]. Das der menschlichen Natur fremde Leben ist ihr durch ihn mitgeteilt worden, die Gottesgemeinschaft, deren der Mensch durchaus bedurfte, ihm vermittelt worden (IV, 14, 1) [3]. „Nicht einen einzelnen Menschen hat Christus durch seine Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern den Menschen, „hominem" = die Menschheit [4])". „Wäre der Mensch nicht mit Gott vereinigt worden, so hätte er nicht der Unvergänglichkeit teilhaft werden können. Es mußte der Mittler zwischen Gott und Menschen durch seine Verwandtschaft mit beiden (*διὰ τῆς πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος*) beide zur Freundschaft und Eintracht zusammenbringen und bewirken, daß Gott den Menschen annahm und der Mensch sich Gotte hingab [5]). Oder auch so gewendet: Christus ist die vollkommene Darstellung des göttlichen Ebenbildes und eben deshalb die vollendete Schöpfung des Menschen. Was in dem ersten

---

1) Adv. haer. III, 10, 3, Haec est salutis agnitio, quae deerat eis, quae est Filii Dei agnitio . . . agnitio salutis erat agnitio Filii Dei, qui et salus et salvator et salutare vere et dicitur et est.

2) S. o. S. 301 f. III, 22, 4: quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus.

3) IV, 41, 1: In quantum enim Deus nullius indiget, in tantum homo indiget Dei communione. III, 19, 1: Ignorantes autem eum, qui ex virgine est Emmanuel, privantur munere eius, quod est vita aeterna: non recipientes autem verbum incorruptionis, perseverant in carne mortali, et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes. . . Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. IV, 33, 4. Vgl. auch bei Harnack S. 467 A. 6 den Satz aus Melito: misit Pater Filium . ., ut postquam incarnatus esset, vivificaret hominem et colligeret membra eius, quae mors disperserat, cum hominem divideret.

4) II. 20, 2. 3; c. 22, 1. 4. III, 18.

5) III 18, 7: *εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.*

Adam nur als Anlage vorhanden war, die vollkommene Gottesgemeinschaft, das hat sich in dem zweiten vollständig realisiert[1]). Tertullian de monog. c. 5: Christus, „als das A und das O, sei sowohl der Fortgang des Anfangs zum Ende, als der Rücklauf des Endes zum Anfang", also daß die ganze Heilsveranstaltung Gottes in ihm ihren Ausgangspunkt und Endpunkt, ihr Alles zusammenfassendes Centrum hat[2]). Auch Hippolyt an der bereits mehrfach angezogenen Stelle de Christo et antichr. 7: der Logos habe mit seiner göttlichen Wesenheit den sterblichen Leib des Menschen durchdrungen, um durch Mischung des Sterblichen mit dem Unsterblichen und des Schwachen mit dem Starken den verlorenen Menschen zu retten (o. S. 304 A. 1). Er redet von einem *ἀναπλάσσειν δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ* c. 26 [3]). Origines c. Cels. III, 28:

1) V. 16, 2: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semet homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri. Quando caro V. D. factum est, utraque confirmavit: et imaginem ostendit veram . . et similitudinem restituit. V. 1, 3. V. 16. IV. 22. 1: Qui pedes lavit discipulorum, totum sanctificavit corpus et in emundationem adduxit. Ähnlich Clemens Al. cohort 12: In der Menschwerdung des Logos ist Erkenntnis und Unvergänglichkeit gegeben.

2) Ostendit . . in se esse et initii decursum ad finem ita finis recursum ad initium. Vgl. de resur carn c. 6, de anima 40: eo usque in Adam censetur, usque in Christo recenseatur. S. Dorner, Gesch. d. Pers. Christi, 1. Aufl. S. 62. — [Doch legt Tert. sofort wieder den Nachdruck auf die Belehrung durch das Vorbild Christi adv. Mrc. II, 27: Filius miscens in semetipso hominem et Deum, ut tantum homini conferat, quantum Deo detrahit. Conversabatur Deo, ut homo divina agere doceretur. Ex aequo agebat Deus cum homine ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Vgl. Harnack S. 481].

3) [Aber auch bei ihm zugleich die Betonung der Belehrung vgl. oben S. 162. Der Menschgewordene Logos reicht die vollkommene Erkenntnis Gottes und seines Willens dar, in welcher das zukünftige Sein bei Gott in Unsterblichkeit nach Leib und Seele, die Vergottung, verbürgt ist. Phil. X, 34: *θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἕξεις . . ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ, βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς κ. ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ κ. συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. γέγονας γὰρ θεός· . . ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς.* Denn Christus, *ὁ κατὰ πάντων θεός*, welcher will, daß der Mensch von Sünden rein werde, hat neu den alten Menschen gemacht, welchen er von Anfang zum Exempel seiner Liebe sein Bild genannt, und gibt nun dem, der ihm gehorsam und sein Nachfolger ist, ihm gleich zu sein. *Οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καί σε θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ*].

„Er hat aus Beiden Eins gemacht, indem er die Erstlinge beider in sich vereinigte. Von ihm aus begann die innige Verschmelzung der göttlichen mit der menschlichen Natur, damit die menschliche durch die Gemeinschaft mit der göttlichen selbst vergöttlicht würde, nicht allein in Jesu, sondern in Allen, welche mit dem Glauben das Leben in sich auf nehmen, das Jesus gelehrt hat und das zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm hinführt jeden, der nach seiner Vorschrift wandelt" (vgl. VII, 17)[1]). Nicht anders sein Gegner Methodius conv. virg. 4 ff.: Durch den Gottmenschen, in dem Gottheit und Menschheit aufs Vollkommenste geeint sind, ist die Schöpfung zur Vollendung, der Mensch zum vollen Besitz des Lebens gelangt, in ihm auch das eingedrungene Verderben überwunden[2]). Denselben Gedanken führt Athanasius aus: c. Ar. II, 70: „Als der Menschgewordene ist er die *ἀρχὴ καινῆς κτίσεως* geworden; das Geschlecht in ihm von Gott assumiert, mit Gott zusammengefügt; und ebend.: Unsere Erneuerung wird vor uns in Christo begründet, damit wir in ihm auch könnten wiederhergestellt werden" [3]) . . . Die Erniedrigung und Erhöhung unseres Herrn gilt

---

1) Andere Stellen bei Schultz, JBB. f. prot. Theol. I, 414.

2) *τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἐν ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον κ. θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον.* In ihm hat Gott den Menschen *συνενώσας κ. συγκεράσας τῷ λόγῳ, ἄτηκτον κ. ἄθραυστον ἐξήγαγεν εἰς τὸν βίον . . ταύτῃ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὅπως δὴ δι' αὐτοῦ καταλύσῃ τὴν ἐπ' ὀλέθρῳ γεγονυῖαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν . . . δίκην γὰρ ὕδατος συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ κ. τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν, ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαν ἄκρατον φῶς.*

3) Ausführlicher de incarnatione z. B. c. 44, 6 (ed. Robertson): *διὰ τοῦτο εἰκότως ἐνεδύσατο σῶμα ὁ σωτὴρ, ἵνα συμπλακέντος τοῦ σώματος τῇ ζωῇ, μηκέτι ὡς θνητὸν ἀπομείνῃ ἐν τῷ θανάτῳ· ἀλλ' ὡς ἐνδυσάμενον τὴν ἀθανασίαν, λοιπὸν ἀναστὰν ἀθάνατον διαμείνῃ . . . διὰ τοῦτο ἐνεδύσατο σῶμα, ἵνα τὸν θάνατον ἐν τῷ σώματι εὑρὼν ἀπαλείψῃ.* Vgl. c. 54 ff. c 54, 3: *αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν· καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀθανασίαν κληρονομήσωμεν.* Ctr. Arianos I, 41—48. III, 33. IV. 6 u. 7. Schön wird IV, 6 gesagt: Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, *ἵνα μεσίτης γενόμενος θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ.* [Neben die Mitteilung göttlicher Natur an den Menschen tritt in de incarnatione als zweiter Grund der Menschwerdung des Logos die göttlicher Erkenntnis c. 11 ff. vgl. c. 11, 3: *τί δὲ καὶ ὁ θεὸς ἐποίει τούτους, ἀφ' ὧν οὐκ ἠθέλησεν γινώσκεσθαι; ὅθεν . . ἀγαθὸς ὤν, τῆς ἰδίας εἰκόνος αὐτοῖς τοῦ κυρίου*

nicht ihm, als dem Worte Gottes, sondern als Menschen. Um unsretwillen, für uns, an unserer statt ist er geboren, gestorben, auferstanden. In ihm und mit ihm sind wir zu Söhnen Gottes geworden; als Jesus im Jordan die Taufe empfing, waren wir es, die in ihm und durch ihn das Bad empfingen, da er den heiligen Geist überkam, waren wir es, die damit die Fähigkeit erhielten, ihn zu empfangen. In ihm sind wir gesalbt, erneut und geheiligt. Hilarius de Tr. I, 13: carnem peccati recepit, ut nova in se generis nostri creatione constitutionem decreti anterioris deleret, II, 24: „Es war zu unserer Errettung notwendig, daß Gott Fleisch würde und in uns wohnte i. e. ut assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret, und zu Ps. 51: filius Dei naturam in se universae carnis assumsit . . ut sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret. In einem etwa gleichzeitigen pseudojustinischen Fragmente heißt es: „Da das mit dem Fall des Menschen entstandene Verderben (*φυσικὴ φθορά*) sich seiner Natur mitgeteilt hatte, so war es notwendig, daß der, welcher ihn retten wollte, die Verderben wirkende Substanz (*τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν*) tilgte. Dies konnte aber nicht anders geschehen als dadurch, daß ein (neues) Lebensprinzip (*κατὰ φύσιν ζωή*) sich mit dem, der das Verderben in sich aufgenommen hatte, aufs innigste verband, um das Verderben zu tilgen, und den, der es aufgenommen, für die Zukunft unsterblich zu erhalten. Deswegen mußte der Logos in einem Leibe erscheinen, damit er uns von dem uns zur Natur gewordenen Verderben des Todes befreie[1]." Ebenso Apollinarius *κ. μερ. πιστ.* S. 110: „Wir sagen, daß der Logos Gottes Mensch geworden sei zu unserem Heil, damit wir die Ähnlichkeit des Himmlischen erlangen und vergöttlicht werden zur Ähnlichkeit des von Natur wahrhaftigen Sohnes Gottes, nach dem Fleisch aber Menschensohnes, unsers Herrn Jesu Christi." Und der apollinaristische Glaubensbekalog bekennt den Gottessohn als den Einen Gottmenschen zum Heil des Menschen, „so Mensch deinetwegen, wie du seinetwegen Gott sein wirst" (o. S. 317 A. 1). Gerade aber auch die schroffen Gegner des Apollinarismus, die beiden Gregore sprechen

---

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταδίδωσι, καὶ ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης χάριτος τὴν εἰκόνα νοοῦντες, λέγω δὴ τὸν τοῦ πατρὸς λόγον, δυνηθῶσιν ἔννοιαν δι' αὐτοῦ τοῦ πατρὸς λαβεῖν, καὶ γινώσκοντες τὸν ποιητὴν, ζῶσι τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὄντως βίον. 45, 2. 54, 3 f. o.].

1) Bei Otto Fragm. IX. T. II, 253. Dazu v. Engelhardt S. 432 f. Dräseke behauptet das Fragm. als apollinaristisch.

mit besonderem Nachdruck diese universale Bedeutung der Person des Gottmenschen aus. Gregor von Nyssa: „Wie das Prinzip des Todes von Einem aus die ganze menschliche Natur durchdrang, so erstreckt sich auf dieselbe Weise das Prinzip der Auferstehung durch Einen auf die ganze Menschheit. Er, der die von ihm angenommene Seele wieder mit seinem Leibe vereinigte, hat auf allgemeinere Weise (*γενικωτέρῳ τινὶ λόγῳ*) das Sinnliche mit dem Geistigen (die menschliche Natur mit der göttlichen) verbunden. Von ihm als dem Anfangspunkte aus geht die Vereinigung des Getrennten auf die gesamte Menschennatur über", or. cat. 16. Ebd. 35: Unsere Rettung konnte und sollte nicht sowohl durch Unterweisung bewirkt werden, als durch die Thatsache, daß er die Gemeinschaft mit dem Menschen einging, damit durch das von ihm angenommene und mitvergöttlichte Fleisch Alles ihm Verwandte und Gleichartige mitgerettet würde [1]). Noch signifikanter Gregor von Nazianz Or. XXX, 21: „Er ist und heißt Mensch, damit er durch sich selbst den Menschen heiligte, gleichwie ein Sauerteig die ganze Masse, und damit er Alles, was verdammt war, indem er es mit sich selbst einte, der Verdammnis entledigte, Alles, was wir sind, für Alle geworden, die Sünde ausgenommen — Leib, Seele, Geist" und so herunter bis auf Johannes von D. de fide orth. III, 6: *ὅλος ὅλῳ ἡνώθη, ἵνα ὅλῳ τὴν σωτηρίαν χαρίσηται* [2]).

In diesen Grundgedanken nehmen Viele der angeführten VV. im Anschluß an die Aussagen der Schrift auch die Beziehung auf Christi Lebensthätigkeit mit hinein: Irenäus sagt, er habe alle Stufen und Verhältnisse des menschlichen Leben durchgegangen, um sie alle zu heilen und zu heiligen, wir seien in und mit ihm neugeboren, mit-

---

1) Ctr. Apoll. c. 15: Die Menschwerdung geschah, *ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συναποθεώθῃ τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐκείνης παντὸς συναγιαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυράματος.* Adv. Eunom. V. II, 700 (Migne): *καὶ τοῦτο φαμεν εἶναι τὸ κατὰ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου μυστήριον, ὅτι ὁ ἄτρεπτος ἐν τῷ τρεπτῷ γίνεται, ἵνα πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσας καὶ μεταβαλὼν ἐκ τοῦ χείρονος τὴν ἐμμιχθεῖσαν τῇ τρεπτῇ διαθέσει κακίαν ἐξαφανίσῃ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐν ἑαυτῷ τὸ κακὸν δαπανήσας.* Orat. cat. 25: *κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξίᾳ γίνηται θεῖον, ἐξαιρεθὲν τοῦ θανάτου.*

2) S. meine Christologie Bd. 3, 1. Andere Belege bei Dorner, 2. Aufl. Bd. II, 342. Schultz, die Lehre v. d. Gotth. Christi S. 79—118 Epiphanius ancor. 75. Über Chrysostomus s. Förster S. 126 ff. Ephraem bei Phot. cod. 229: Christus ein homo universalis, *ἄνθρωπος ὁλικός.*

gestorben, mitgekreuzigt, aber auch mitauferstanden, miterhöhet, mitverherrlicht[1]). Es ist immer — wir bringen es auch hier wieder in Erinnerung — der lebendige, einst im Fleische lebende, jetzt verherrlichte, in seiner Gemeinde gegenwärtige und wirksame Christus, den sie im Auge haben. Haupt und Glieder, Centrum und Peripherie, Vergangenheit und Gegenwart, bilden ihrem Glauben ein Ganzes, daher sie denn auch die subjektive Seite der Sache, die Heilsaneignung bald unmittelbar mit der objektiven Heilsvermittlung in Christo zusammenschauen, bald mehr oder weniger andeuten.

Insbesondere ist die Bedeutung des Todes Christi stets hervorgehoben worden[2]). Haben wir doch von Clemens R. den Ausspruch der hernach durch die ganze Patristik hindurchklingt: „In Liebe hat uns der Herr zu sich gezogen; um der Liebe willen, die er zu uns trug, gab Christus sein Blut für uns nach dem Willen Gottes, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele" (c. 49 vgl. c. 7): und hebt es doch Barnabas wiederholt hervor, daß sein Tod (als Opfertod) Sündenvergebung und Herzenserneuerung wirkte (5—7). Dem Ignatius ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene das Ein und Alles, sein Opfertod wie der Grund unseres Lebens, so der Altar, an dem sich die Liebe der Menschheit entzündet. „Meine Liebe ist gekreuzigt," ruft er aus und eilt in dieser Liebe dem Märtyrertode entgegen[3]). Polykarp sieht im Tode Christi die Spitze seines leidenden Gehorsams. Am schönsten der Brief an Diognet c. 9: „Als das Maß unserer Ungerechtigkeit voll und offenbar geworden war, daß Strafe und Tod uns als Lohn erwartete, aber die Zeit kam, welche Gott vorausbestimmt hatte, seine Güte und Macht zu offenbaren, da haßte er nicht, stieß uns nicht weg, gedachte nicht des Bösen, sondern war langmütig, trug, ja nahm auf sich unsere Sünden, gab selbst den eigenen Sohn für uns hin zum Lösegeld, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anders konnte unsere Sünden bedecken,

1) Ähnlich aber doch anders Hippolyt s. o. S. 162, der auch hier die Bedeutung Jesu als Lehrer hervorhebt.

2) [Im Einzelnen bleibt dabei schwer zu bestimmen, was aus selbständigen Verständnis der Erlösungsthat Christi hervorgewachsen, und was einfach in Anlehnung an die Worte der Schrift geredet ist].

3) S. die näheren Nachweise dazu und für das Flgde in m. Christol. Bd. 3, 169 - 228 (2. Aufl.).

als jenes Gerechtigkeit? in wem konnten wir Übelthäter und Gottlose gerechtfertigt werden, als allein in dem Sohne Gottes? O des süßen Tausches (ἀνταλλαγῆς), o der unverhofften Wohlthat, daß die Ungerechtigkeit Vieler in dem Einen Gerechten verborgen werde (κρυβῇ), die Gerechtigkeit des Einen aber viele Sünder rechtfertige. In ihm hat uns Gott den Retter gezeigt, der auch das rettungslos Verlorene zu retten vermag, nachdem uns die vorige Zeit des Unvermögens unserer Natur überführt". Nach Justin ist die alte Schlange durch Christi Tod getötet und hat er Menschen aus allem Volk durch das Blut des Kreuzes sich erworben. Er hat nach des Vaters Ratschluß den Fluch Aller auf sich genommen, um ihn zu tilgen; sein Tod ist ein Opfer für unsere Sünden, seine Wirkung Vergebung und Reinigung (dial. 90—96. 41. 111. 134)[1]. Nach Clemens Al. ist er der höchste Beweis der Liebe Gottes. „Aus Liebe zog er einen Menschen an . ., unsere Schwachheit zu teilen und willig sich zu opfern, und sich uns als Lösegeld gebend hat er uns einen neuen Bund hinterlassen", quis. div. salv.

Indessen zur nähern Würdigung der Bedeutung seines Todes kam es erst dadurch, daß man denselben unter einem zweifachen oder dreifachen Gesichtspunkt faßte: als Erlösung von der Macht des Teufels und des Todes, als Versöhnung mit Gott durch ein Opfer, und als das Mittel zur Erlangung des unvergänglichen Lebens (ἀφθαρσία). Letzteres unter Mithinzunahme der Auferstehung. Diese drei Gesichtspunkte wollen das Geheimnis des Todes Christi aus der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Allmacht erklären, was ihnen jedoch nur sehr unvollständig gelingt[2]. Sie stehen teils unvermittelt neben einander, teils fließen sie in einander.

Der weitaus vorherrschende war der erstere. Er lag der alten Kirche am nächsten, weil sie unmittelbar aus dem Heidentum, in dem das Reich des Satans und der Finsternis seine Stätte hat (Ephes. 2, 1. 3. 10, 10 ff.), in das Reich des Lichtes und der Freiheit versetzt worden war. Anklänge daran finden sich schon bei Justin und Clemens[3],

---

1) Näheres bei v. Engelhardt S. 292 ff. und Behm a. a. O. (s. ob. S. 136).

2) An jedem dieser Punkte wird auf die Person Christi zurückgegangen, und, wie Oben von der Thatsache der Erlösung auf die Notwendigkeit eines Gottmenschen, so hier von den Erfordernissen einer Erlösung auf die Person des Erlösers geschlossen.

3) Justin dial. 45. 100. Clemens Al. cohort. ad gr. c. 11.

Irenäus hat sie im Zusammenhang mit seiner Theorie von der Rekapitulation näher entwickelt. Durch den Abfall hatte der Teufel die Menschheit in seine Gewalt gebracht und, weil sie mit Willen auf seine Verführung eingegangen war, eine Macht und ein Recht über sie erlangt, welches freilich Gotte gegenüber das höchste Unrecht war (iniuste dominabatur nobis). Die Macht des Teufels aber ist zugleich die des Todes. (V. 23, 1. V. 1, 1.) Nun konnte Gott, der aus Erbarmung die Menschheit erlösen wollte[1]), allerdings dem Teufel den ungerechten Raub durch seine Allmacht wieder entreißen, aber es gebührte seiner Gerechtigkeit, dies auf dem Wege des Rechtens zu thun. Dazu war erforderlich, daß von einem aus der Menschheit derselbe Kampf, in welchem der erste Adam erlegen war, aufs neue gekämpft, die Versuchung abermal, und zwar siegreich bestanden und so der alte Ungehorsam durch eine freie That der Menschheit zurückgenommen würde (replasmare, solvere). Nur auf diesem Wege konnte der Teufel rechtmäßig besiegt werden. Um dieß zu können, mußte Jesus wahrer Mensch sein, vom Weibe geboren, aber auch Gott, um der schlechthin heilige und mächtige zu sein. So wurde denn der Logos Mensch und trat als Mensch in jenen Rechtsweg ein. Er nahm den Kampf mit dem Teufel auf, indem er sich der Versuchung desselben unterstellte, und zwar zunächst in der Wüste, wo er den Zumutungen des Feindes den vollkommenen Gehorsam gegen Gottes Wort (der Sinneslust Adams die Enthaltung, dem Hochmut des Teufels die Demut u. s. w.) entgegenstellte. Damit hat er den Verführer als solchen entlarvt, ihn als den Ungerechten erwiesen (apostatam ostendit) und ihm jedes Recht an die Menschheit (so weit sie sich Christo ergibt) entzogen (V, 21), durch den Tod aber, welcher die Spitze dieses Gehorsams ist, uns vollends von ihm losgekauft (sanguine suo nos redemit); dann aber indem er das von ihm verletzte Recht wider ihn geltend machte, hat er vermöge seiner göttlichen Macht den Besiegten gebunden und die Menschheit aus der Gewalt desselben befreit. Sie kann nun zum Leben ausgehen und (durch den Geist Christi) der incorruptela teilhaftig werden. So ist hier Alles nicht mit Gewalt, sondern iuste et rationabiliter zugegangen (secundum suadelam)[2]). — Daß dem Teufel

1) Auch nicht durch bleibende Überlassung des von ihm zum Leben erschaffenen Menschen an den Tod dem Teufel den Sieg über sich einräumen konnte III, 23, 1.

2) Hauptstellen III 16, 9. III. 18, 6, 7; c. 22. 23. V. 1, 1. 2. 3. V. 21, 2. 3. S. meine Christol. III, 1, 184 ff. und Duncker 239. — Offenbar liegt

das Lösegeld bezahlt worden sei, sagt Irenäus nicht, wohl aber Origenes, der diese Theorie zu der Vorstellung erweiterte, daß es zur Lösung der Menschheit aus der Gewalt des Tyrannen eines Äquivalentes bedurft habe. Als solches habe der Teufel die Seele Jesu als das wertvollste, was es gab, gefordert, und nachdem sie ihm von Gott aus Liebe zu uns überlassen worden, (oder auch: Jesus sich selbst ihm dahingegeben), habe er Jesum durch die Hände der Juden dem Tode überliefert, um ihn so in seine Gewalt zu bringen. Aber eben damit betrog er sich selbst. Denn er sah nicht, daß er keineswegs vermöge, diese heilige, mit der Gottheit verbundene Seele festzuhalten, kannte auch den verborgenen Rat der göttlichen Weisheit nicht, daß gerade der Tod dieses Gerechten seinen eigenen Sturz herbeiführen sollte: so starb zwar Jesus am Kreuz; aber eben damit war das Prinzip des Lebens in den Bereich des Todes eingetreten, der Fürst des Todes konnte die vom Licht und Leben des Logos durchdrungene Seele Jesu nicht festhalten, er mußte sie ungehindert ins Leben zurückziehen lassen; ja er wurde von diesem selbst überwunden, seine und seiner Dämonen Macht gebrochen und in so weit zerstört, daß Alle, die dem Erlöser folgen wollen, in das neue Leben der Freiheit ausgehen können[1]). Hiernach wird also die Seele Jesu dem Teufel zum Lösegeld übergeben zum Zweck der Loskaufung von ihm[2]). Dieselbe Theorie wurde dann von Gregor von Nyssa zu einer Art von Vertrag, welchen der Teufel mit Gott eingegangen habe und zu einem dem Teufel gespielten Betrug ausgesponnen: die Gottheit verhüllte sich in unser Fleisch, damit der Kaufpreis dem Feinde annehmbar erscheine, sie machte ihm durch einen Kunstgriff (*δι' ἐπινοίας*, die Menschwerdung) das Unzugängliche zugänglich, faßbar, „damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit verschlungen würde, wie man bei lüsternen Fischen thut, und damit, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das Licht in Berührung mit der Finsternis kam, sein Gegenteil vernichtet würde. Denn es ist unmöglich, daß Tod und Finsternis blieben, wenn das

---

der Gedanke zu Grunde, daß das durch eine Willensthat eingekommene Verderben, nur auf dem Weg innerlich ethischer Überwindung gehoben werden kann.

1) Gerade dies ist der Punkt, auf den es dem Orig. ankommt.

2) in Mtth. XVI, 8: *ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν οὐ τῷ θεῷ, τῷ πονηρῷ οὖν.* Hptst. in Matth. XII, 28. XIII, 8. 9. Comm. ad Rom. II, 13. S. meine Monogr. 223. — Jeden Gedanken eines Loskaufs weist zurück der dial. Adam. I, 27.

Licht und Leben hineinleuchtet". In diesem Vorgang, den er ausführlich darlegt, glaubt der Nyssener die Offenbarung der göttlichen Macht, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nachweisen zu können[1]). Auch die übrigen griechischen Kirchenlehrer bis herab auf Johannes von Dam. haben der Hauptsache nach diese Vorstellung[2]), denn wenn auch Gregor von Nazianz mit Andern den Gedanken, daß dem Tyrannen das Blut des Herrn dargegeben worden sei, unerträglich und tollkühn fand (*φεῦ τῆς ὕβρεως*), so wußte doch auch er keine andere Auskunft, als die, „daß der Vater das Lösegeld, obgleich er es weder verlangte noch dessen bedurfte, angenommen habe, um der Heilsordnung willen" *διὰ τὴν οἰκονομίαν*), um die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreien zu können[3]).

Man hat diese Theorie neuerdings eine mythologische genannt (Baur), und es liegt auf der Hand, daß sie in der Ausführung durch Origenes und Gregor von Nyssa zur Karikatur geworden ist. Aber der Grundgedanke, daß die Erlösung ein Kampf mit den objektiven Mächten der Finsternis und des Todes war, daß der Arge durch den Frevel an dem absolut Heiligen sich selbst gerichtet habe, dieser Gedanke hat Schriftgrund.

Daneben geht aber, wie gesagt, bei denselben VV. eine andere nebenher, die den Tod Christi als ein Gotte zur Sühnung der menschlichen Sünde dargebrachtes Opfer faßt. Und hier tritt auch der Gedanke der Stellvertretung unverkennbar hervor. Nach Irenäus ist derselbe Gehorsam, mit welchem Christus den Teufel besiegte, zugleich das Mittel zu unserer Versöhnung. Denn wie die Hingabe der Menschheit an den Teufel zugleich Ungehorsam gegen Gott und Verschuldung an Gott war (in primo Adam Deum offendimus, debitores Dei facti sumus), so war jenes Wohlverhalten Christi eben die Erstattung des Gehorsams, den die Menschheit Gotte schuldete und der nunmehr ihren Ungehorsam wieder gut macht. An dieser Seite ist es insbesondere der Kreuzestod Christi, als die Spitze seines Gehor-

1) Orat. cat. c. 15—27, vgl. meine Christol. III, 1, 199 ff. Selbst dem Satan läßt Greg. das Feuer des Gerichtes schließlich zum Heil gereichen.

2) Basilius c. Eun. Theodoret de provid. Or. X; Chrysostomus (Förster 127), Joh. v. Dam. de fide orth. III, 1. 27, der den Protest des Greg. v. Naz. erneuert.

3) Orat. 45. 39. — Die Notwendigkeit dieser Erlösung ist den VV. eine nur relative.

sams, welcher als Gegensatz des am Holz begangenen Ungehorsams unsere Verschuldung vor Gott vertilgt und uns die Vergebung der Sünden erworben hat: „Wie wir in dem ersten Adam gesündigt haben, weil wir Gottes Gebote nicht hielten, so sind wir in dem zweiten Adam versöhnt worden (propitiavit pro nobis patrem), weil wir (in ihm) gehorsam wurden bis zum Tode; denn keinem Andern waren wir Schuldner als dem, dessen Gebot wir im Anfang übertreten hatten.“ Vermöge der universalen Bedeutung der Person Christi kommt diese Leistung uns zu gute, und wird sein Leben für uns das Prinzip der *ἀφθαρσία* für Seele und Leib[1]). — Origenes unterscheidet auf's bestimmteste die redemtio durch das Lösegeld an den Teufel von der propitiatio, als welche Gott Christum hinstellte, quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum. ad Rom. 3, 23. Die Sünde fordert nämlich, um vergeben zu werden, eine Sühnung, und dafür ist von Gott das Opfer geordnet, welches ein Mittleres zwischen Strafvollzug und Liebeserweisung ist. Ohne Opfer keine Sühnung, ohne Blutvergießung keine Vergebung[2]). Schon die alttestamentlichen Opfer, ja selbst die Aufopferung der Märtyrer hatten sühnende Wirkung, obwohl nur für einzelne Übertretungen und nur verheißungsweise. Allein zur Sühnung der Gesamtsünde der Welt bedurfte es eines anderen besseren Opfers, auf welches alle früheren weissagend hindeuten. Es war dazu erforderlich, einmal die völlige Reinheit und Fleckenlosigkeit des Opfers, sodann die Aufsichnahme der Sünde der ganzen Menschheit, endlich die Hingabe in den Tod. Dieses wahre Opfer darzubringen, mußte Christus Mensch werden, und als Mensch hat er es vollbracht: „Für das Volk ist dieser Mensch gestorben, das reinste aller Wesen, als welcher unsere Sünden und Schwachheiten auf sich genommen, da er die Macht hatte, alle Sünden der ganzen Welt durch Selbstübernahme zu lösen, zu tilgen und verschwinden zu machen, weil er selber der Sündlose war, und in diesem Sinne, meine ich, sagt Paulus 2 Kor. 5,21, Gott hat den u. s. w. Er hat ihn zur Sünde gemacht, ohne daß er selber ein Sünder war, dadurch, daß der Sündlose die Sünden Aller — und er

---

1) V. 16, 2. V. 17, 2—3: delevit chirographum debiti nostri, ut quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem, vgl. V. 14, 3. III. 18. Meine Christol. III, 1, 187.

2) Hom. in Num. X, 2. XXIV, 1: Quoniam introiit peccatum in hunc mundum et propitiatio non fit, nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato, ad Rom. III, 7. 8.

allein konnte es — auf sich nahm und, wenn man so kühn sein darf zu sagen, noch mehr als die Apostel ein Auswurf der Welt und ein Fegopfer wurde." Factus est pro nobis peccatum et maledictum[1]).

Von besonderem Interesse ist auch hier Athanasius. Bei ihm tritt der Teufel völlig in den Hintergrund; dagegen legt er das ganze Gewicht auf den Tod, als auf ein göttliches Strafgericht (καταδίκη), und kommt von da aus zu seiner eigentümlichen Lehre von der Erlösung. Hatte Gott einmal den Tod als Strafe auf die Sünde gesetzt, so konnte er diese Drohung ohne Verleugnung seiner Wahrhaftigkeit nicht unerfüllt lassen (οὐκ ἀληθὴς ἦν ὁ θεός); andrerseits konnte aber seine Güte nicht zugeben, daß Wesen, die von ihm in's Dasein gerufen waren, um seines Logos teilhaftig zu werden, dem Untergang anheimfielen. Es wäre Verleugnung seines Schöpferwillens. Was sollte nun geschehen? Sinnesänderung (Reue) konnte höchstens die Sünde überwinden, nicht aber den Tod aufheben; auch vermag sich der Mensch über seine Natur (seinen natürlichen Zustand) nicht zu erheben. Nur der Logos, der Schöpfer und das Urbild der Menschheit, der das absolute Leben ist, konnte helfen. So nahm denn Er einen sterblichen Leib an, um als stellvertretendes Opfer den Tod für Alle zu erleiden. „Als ein Opfer schlechthin fehllos übergab er den angeeigneten Leib dem Tode und tilgte so den Tod von Allen seines Gleichen hinweg durch Darbringung des Stellvertretenden" (τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου). Als der über Alles Erhabene konnte er seinen Tempel als Entgeld (ἀντίψυχον) für Alle dargeben und erstattete so durch seinen Tod, was die Menschheit schuldete" (ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ). „Dieweil die Gemeinschuld der Menschheit abgetragen werden mußte (τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων), hat er für Alle, anstatt Aller, seinen Leib zum Opfer dargebracht, um Alle der alten Übertretung ledig und frei zu machen"[2]). Wir haben also hier den bestimmtesten Ausdruck für den Gedanken der Stellvertretung und einer Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit (Gerechtigkeit) und Liebe durch einen Tod, in dem sich das Strafurteil

---

1) In Ioh. T. XXVIII, 14. Homil. in Levit. I—III. XIV, 4. Hom. in Cant. c. III, 77, vgl. meine Christol. III, 1, 180 ff. und Redepenning 408, ff. Ebd. über die eigentümliche Meinung des Orig., daß sich das Opfer Christi auch im Himmel wiederhole.

2) ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, de incarn. 6—10. 20:

des Gesetzes vollzogen hat[1]). (c. 11). Je nachdem nun Athanasius in seiner Betrachtungsweise entweder unmittelbar von Gott, oder von dem göttlichen Gesetze ausgeht, läßt er das Opfer von Christo bald Gotte darbringen, um uns mit ihm zu versöhnen, bald dem Gesetze, um uns von dem Gerichte zu erlösen[2]). Der Grund aber, warum diese Frucht seines Todes Allen zu gute kommt, liegt auch hier wieder in der universalen Stellung, in welche er, der Schöpfer und das Urbild, durch die Menschwerdung zur Menschheit getreten ist. — In der weiteren Darstellung zeigt er dann überaus schön, wie der Sühntod des Herrn zugleich die Überwindung des Wesens des Todes und, im Zusammenhang mit der Auferstehung, der Sieg des Lebens und das Mittel geworden ist, Allen die Gnade der *ἀφθαρσία* mitzuteilen[3]). Eusebius von Cäsarea bezeichnet das Leiden Christi direkt als ein an unserer Statt übernommenes Strafleiden[4]).

Cyrill von Jerusalem aber macht schon auf den Wert aufmerksam, den es als Leiden des menschgewordenen Gottes haben müsse[5]). Ein Gedanke, den dann Cyrill von Alexandrien im Interesse seiner Christologie (s. oben) ausgeführt hat. Er sagt zu Joh. 1, 29: „Es wird dieses im A. Testament vorgebildete Lamm für Alle zur Schlachtung geführt, damit es die Sünde der Welt wegnehme, damit es, für Alle sterbend, den Tod vernichte und den über uns ergangenen Fluch löse. Dieses Lamm ist gestorben. Einer für Alle, um Alle zu Gott zurück-

---

πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο. c. Ar. I, 60. II, 7. 66—70. Dieselbe Gedankenreihe, jedoch nur kurz, in Cyrill's v. Jer. Catech. XIII, c. 33. Über Greg. v. Naz. s. Ullmann 455.

1) [Freilich ohne daß dieselbe innerlich aus dem ethischen Wesen Gottes begründet würde. Die Gerechtigkeit Gottes ist hier nicht sowohl die notwendige Reaktion seiner Heiligkeit gegen die Sünde (denn die Sünde zu beseitigen würde ja Reue genügen), als vielmehr die Aufrechterhaltung seiner Wahrhaftigkeit in seiner Drohung. Ebenso ist die Liebe Gottes nicht sowohl sein Erbarmen gegen den Sünder, wie die Notwendigkeit, das als seine geistige Kreatur ihm Verwandte nicht verloren gehen zu lassen. Aber die Erkenntnis ist vorhanden, daß es sich nicht blos um eine moralische Besserung handelt, sondern in erster Stelle um Überwindung eines Zustandes, der durch eine That menschlichen Ungehorsams herbeigeführt worden ist.]

2) de decret. Synod. Nic.

3) Vgl. meine Christologie Bd. III, 1 S. 203 ff.

4) demonstr. evg. X, 1.

5) catech. XIII, 33.

zuführen. Denn da wir in vielen Sünden und deshalb dem Tode und Verderben verhaftet waren, hat der Vater seinen Sohn zum stellvertretenden Lösegeld (*ἀντίλυτρον*) für uns gegeben, den Einen für Alle: denn in ihm ist Alles und er überwiegt an Wert Alle; dieser Eine ist für Alle gestorben, damit Alle durch ihn zum Leben gelangten". Und noch bestimmter zu Galat. 3, 13: „Es stehet geschrieben, Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, für uns ein Fluch geworden, indem der Buchstabe des Gesetzes den in Übertretung und Sünde Betroffenen für verflucht erklärt. Der, welcher von keiner Sünde wußte, das ist Christus, hat sich dem Gericht untergeben, ungerechte Mißhandlung erduldend und dasjenige erleidend, was den Fluchbeladenen zukam [1]), damit er, welcher die ganze Menschheit aufwiegt (*ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος*), für Alle gestorben, Alle der Anklage des Ungehorsams entledigte und damit die unterhimmlische Welt durch sein eigen Blut erkaufte. Er, der Eine, hätte nicht Alle aufgewogen, wenn er nicht eben sowohl Gott als Mensch gewesen wäre". Hier fehlt, bemerkt Baur, zum vollen Begriff der Satisfaktion nichts, als die ausdrückliche Beziehung auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit. Aber auch sie fehlt nicht; denn Cyrill hebt es wiederholt hervor, daß das, was Christus abgetragen hat, der Fluch war, den das göttliche Gesetz über die Übertreter ausspricht, „unser Fluch", um uns desselben zu entledigen [2]).

Wie stark überhaupt die alexandrinische Theologie das gott-menschliche Leben und Leiden Christi betonte, während sich die antiochenische

---

1) In evg. Ioh. Opp. T. IV, 144: *Οὐκ οὖν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς εἶναι ἐνηνθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθών, ὀλίγη πρὸς αὐτὸν ἡ σύμπασα κτίσις καὶ ἀπόχρη πρὸς λύτρον τῆς ὑπ' οὐρανὸν ὁ μιᾶς σαρκὸς θάνατος, ἰδία γὰρ ἦν τοῦ ἐκ πατρὸς φύντος λόγου.* Vgl. a. a. O. 46, und Tom. II in Ies. p. 745, wo fast wörtlich dasselbe zu lesen.

2) Op. IV, 114 (zu Joh. 1, 29), de recta f. V, 2 p. 132 zu Galat. 3, 13: *ὑπενήνεκται τῇ δίκῃ, ψῆφον ἄδικον ὑπομείνας καὶ τὰ τοῖς ἐν ἀρᾷ πρέποντα παθών.* Tom. IV, p. 647, 3057. T. II in Ies. p. 745. S. die Nachweise in m. Christol. — Ein volles Verständnis der Sünde als Auflehnung gegen Gott und Zerstörung des Kindschaftsverhältnisses und daher auch der Sühnung der Schuld durch den Liebesgehorsam des Sohnes, tritt natürlich auch hier noch nicht zu Tage, wie denn selbst auch bei den lateinischen Vätern, bei welchen der Gedanke der Versöhnung im Unterschied von dem der Erlösung schon mehr zu seinem Recht kommt, dasselbe noch unvollkommen ist (s. u. S. 412).

Schule vorzugsweise an die menschliche und vorbildliche Seite hielt, haben wir Oben gesehen.

Werfen wir noch einen Blick auf die späteren abendländischen Kirchenlehrer, so begegnen wir auch hier denselben beiden Gesichtspunkten. Ambrosius hatte die Menschwerdung als das Mittel bezeichnet, um den Teufel zur Begehung des höchsten Unrechts an dem Gerechten zu verleiten (pia fraus), wodurch er sowohl sein Recht als seine Macht über den Menschen verlieren sollte [1]), und Gregor d. Gr. wiederholte die Vorstellung von der Überlistung, indem er den Teufel dem Leviathan vergleicht und ihn gleich einem Fisch in dem Hamen der Inkarnation gefangen werden ließ [2]). — Andrerseits sahen Hilarius und Ambrosius in dem Tode des Herrn die freiwillige Übernahme des göttlichen Strafurteils (des göttlichen Fluchs), welches bei dem Sündenfall über die Menschheit ergangen war, und machen den Begriff der Stellvertretung zwar seltener, aber im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Sünde schärfer als die Morgenländer geltend. Der erstere erkennt in dem Todesleiden Christi sowohl eine freiwillige Hingabe als ein göttliches Strafverhängnis und faßt beides in dem Begriff des Opfers zusammen; von diesem Opfer aber sagt er, „Christus habe damit der Strafschuldigkeit der Menschheit genug gethan"; Ambrosius: „er habe den Tod freiwillig übernommen, damit der göttlichen Sentenz (Genes. 2, 17) genug geschehe, ut, satisfieret iudicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem [3]). Denselben Gedanken führt Augustin so aus: An der Sünde haftet der Fluch, der Tod, welcher die Strafe der Sünde ist. Christus aber hat ohne Schuld unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld (reatum) zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen. Indem er den Tod von uns auf sich nahm, hat er zugleich von uns und für uns den die Sünde begleitenden Fluch auf sich genommen — in und mit unserem Tode

---

1) in Evg. Luc. IV, 12. 16. Deutsch: des Ambr. Lehre von der Sünde S. 32. 33.

2) Moralia 33: in hamo captus est.

3) Hilar. zu Ps. 68, 23, zu Ps. 53 c. 12: passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali. c. 13: maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret, hostiam se ipsum voluntarie offerendo. Ambrosius de fuga c. 7 in Ps. 118: Deus in corpore (Christo) mundum reconciliavit sibi, quem redimebat a culpa.

die Strafe unserer Sünde; aus dem Fluche aber ist uns durch die Gerechtigkeit des göttlichen Strafurteils der Segen erwachsen [1]).

Leo der Große faßt Alles bisherige zusammen. An die Spitze stellt er jene Anschauung von der universalen Bedeutung der Person Christi (naturam universae humanitatis assumsit) und von der damit gegebenen sowohl stellvertretenden als vorbildlichen Bedeutung seiner gesamten Thätigkeit. Und dabei pflegt er (ähnlich wie Luther) Anfang, Mitte und Ende in Eins zusammenzuschauen. Schön spricht er sich darüber in den Weihnachtsreden aus: „In der Geburt unseres Heilandes feiern wir unsere eigene Neugeburt; mit ihr ist der alten Menschheit das Prinzip eines neuen Anfangs eingeboren (vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocavit), ja der Leib der ganzen Christenheit erboren: generatio Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis [2]); dies, sagt Leo, ist die große, wunderbare That der freien Güte Gottes, wunderbarer als die erste Schöpfung. Aber von da aus geht er unmittelbar zur Passion des Herrn u. s. w. fort und führt da aus, daß wie unser Tod (Schwachheit, Leid) sein Tod, so sein Tod unser Tod, seine Auferstehung unsere Auferstehung, seine Verherrlichung unsere Erhöhung ist, und schreitet so fort zu dem Gedanken eines gegenseitigen Tausches: commutatione mirabili inierat commercium salutare nostra accipiens et sua (nobis) tribuens, pro contumeliis honorem, pro doloribus salutem, pro morte dans vitam [3]). Dieser centralen Anschauung seiner Erlösungsthätigkeit entsprechend zählt er dann auch ihre Wirkungen summarisch auf: Überwindung des Teufels und des Todes, Heilung der Wunden, Absolution von der Schuld, Versöhnung mit Gott, Rückkehr zum Vater, Wiederaufnahme zur Gotteskindschaft, Wiedergeburt durch den heiligen Geist,

---

1) cont. Faust. Manich. XIV, 1: de peccat. mer. et rem. I, 26. Anderwärts setzt er den Zweck der Menschwerdung in das Doppelte: duplex principaliter causa est . . una ut secundum hominem omnia patiendo pro nobis a peccatorum nos vinculis liberaret, altera ut nos, quos suo sanguine redemit, a vitiis et criminibus non solum doctrinae auxilio, sed etiam exemplo suo ad studium sanctitatis accenderet, ut humanam vitam . . exemplo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet. Baur, D.-G. I, 2 S. 382.

2) Serm. XXIV, 5 (die fünfte in nat. Dom.), XXVI, 2.

3) Wie in den Weihnachtspr. auf die Passion, so in den Passionspr. zurück auf die Geburt. Vgl. Serm. XXVI. S. XXVII. S. LIV. LXIV, 3.

Unterpfand der Verherrlichung u. s. w. [1]). — Unter diesen Momenten hebt Leo am stärksten und häufigsten die Erlösung vom Teufel durch das mit ihm eingeschlagene Rechtsverfahren und durch seinen Selbstbetrug hervor (illusa est securi hostis astutia); ganz wie die griechischen Kirchenlehrer [2]). Doch geht er dazwischen auf die Versöhnung näher ein: Lehre und Mahnung reichte nicht hin zur Befreiung aus der alten Knechtschaft der Sünde und des Wahnes, es bedurfte einer thatsächlichen Loskaufung (veritas redemtionis), es bedurfte eines Opfers, welches unserem Geschlechte angehörig, aber unserer sündigen Befleckung entnommen, die alttestamentlichen Vorbilder und den ewigen Ratschluß Gottes über die gesamte Menschheit erfüllte. Dieses Opfer ist Christus, das wahre, allein heilige und (als Gottmensch) allein genügende Opfer — Opfer und Priester zugleich [3]). Er hat die Sache Aller zur seinigen gemacht (omnium causam mediator Dei hominumque suscepit Ep. CXXIV, 3), ihre Strafe auf sich genommen; durch seinen Tod am Kreuz den alten Vertrag der Sünde getilgt, unsere Schuld gesühnt, den ewigen Tod in den zeitlichen gewandelt. Ja, in einem kurzen Zeitmoment longorum scelerum reatus aboletur. Für Alle, auch für die in der Vorzeit Lebenden, ist er gestorben. „Niemand hat je außer durch die Erlösung unseres Herrn Jesu Christi Heil und Rechtfertigung gefunden [4]). Auch auf die subjektive Seite der Sache, auf die Aneignung durch den Glauben, läßt sich Leo näher ein. Dennoch geht ihm der Begriff der Versöhnung immer wieder über in den der

---

1) Serm. XXI, 2 (de nativ.). S. LII (pass), 1. S. LXIV, 3. LXVI, 1. LXXII. Wie eng dies Alles mit Leo's Lehre v. d. Person des Gottmenschen zusammenhängt, ist oben gezeigt. Fast in jedem der angef. Sermonen kommt er darauf zurück.

2) Hptst. Serm. XXII, 3—4. XXVIII, 3. LXI, 2. LXVIII.

3) Serm. XXIII, 3. XXVII, 2 vgl. LXIV, 3. LIX, 5: Christus se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens Patri crucifixus est. Über die Notwendigkeit eines gottmenschlichen Mittlers S. XXIV, 2. XXV, 5. XLVI, 2.

4) S. LVI, 1: ibi (in cruce) sanguis immaculati agni antiquae praevaricationis pacta delebat (CV, 3). S. LXX, 1: aeternae mortis vincula temporali Domini morte dirupta (dasselbe auch v. d. Auferstehung LIX, 8). LVI, 6: nostrae diluebantur maculae, nostrae expiabantur offensae. LII, 1: omnis prorsus antiquitas colentium verum Deum . . in hac fide vixit et placuit, et neque patriarchis neque prophetis neque cuiquam omnium sanctorum nisi in redemtione Domini nostri Iesu Christi salus et iustificatio fuit.

Erlösung aus der Gewalt des Teufels und des Todes und verschwimmt ihm darin. Der Grund ist, weil die Sünde (wenn auch als den Menschen knechtende Macht, doch) als Schuld noch nicht tief genug erkannt ist. Eben diesen Punkt, von welchem aus allein eine tiefere Einsicht in das Wesen der Versöhnung gewonnen werden kann, macht noch schließlich derselbe Gregor d. Große, der die Theorie vom Betrug auf die Spitze trieb, geltend: „Die Schuld (culpa) mußte getilgt werden, aber sie konnte nicht anders getilgt werden, als durch ein Opfer. Es war also ein Opfer (hostia) zu beschaffen. Aber was für ein Opfer konnte erfunden werden, um die Menschen der Schuld zu entledigen? . . Das Opfer für die Menschen konnte nur ein Mensch sein — und zwar ein sündloser Mensch. Ein solcher aber konnte auf dem Wege der natürlichen Descendenz aus dem sündigen Geschlechte nicht erwachsen. Daher wurde Gottes Sohn im Leibe einer Jungfrau Mensch und brachte seinen Leib zum Opfer für uns dar: fecit pro nobis sacrificium corpus suum, exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato", Moral. XVII, 46.

So tief ist der Glaube an die Versöhnung der Kirche eingewurzelt und so reichlich sind die Elemente zu einer Theorie darüber bei den VV. vorhanden. Es wird einer späteren Zeit vorbehalten sein, sie zum Dogma zu gestalten.

Dasselbe gilt von

II. Taufe und Abendmahl.

Auch sie stehen im engsten Zusammeshang mit der Christologie, denn sie sind die Media, durch welche das in Christo der Welt gegebene Heil den Gliedern seiner Gemeinde zugeeignet wird. Der Begriff des sacramentum (*μυστήριον*) war in der alten Kirche ein überaus weiter und elastischer. Man verstand darunter alles Höhere und Geheimnißvolle in Vorbild, Lehre, Handlung, sacramentum trinitatis, passionis, sacramentum matrimonii (Tertullian), insbesondere diejenigen Weiheakte, die sich durch sichtbare Zeichen vermitteln [1]). Erst Augustin gab eine etwas genauere Bestimmung (s. u.). Aber längst vorher hatten sich über Taufe und Abendmahl ganz bestimmte Anschauungen, wenn auch noch keine symbolische Lehre gebildet. Die alte Kirche lebte überhaupt

1) Kahnis, Kirchenglaube II, 188. Über Tertullian's Sakramentsbegriff Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tert.s 1874. — Der eigentümliche Wert von Taufe und Abendmahl stand dabei durchaus fest.

in und aus den Sakramenten. An der Taufe hatte sie die Wurzeln ihrer geistlichen Existenz, am heiligen Mahle die Quelle, aus der sie die göttlichen Lebenskräfte zu ihrem Lauf in der Welt schöpfte; in einer Weise, die der Gegenwart fast fremd geworden ist, bildeten dieselben den Mittelpunkt ihres Gemeinlebens. Aus der Erfahrung, welche die Kirchenlehrer davon teils an sich selbst machten, teils an Andern sich wiederholen sahen, sind ihre Aussagen darüber zu erklären. Wir stellen hier zunächst das Hiehergehörige aus der griechischen Kirche zusammen. Die Anschauungen des Abendlandes verfolgen wir nur bis Ambrosius, um sie im folgenden Abschnitt wieder aufzunehmen, weil sie dort unter den Einflüssen Augustins und seiner Lehre von der Kirche mehrere nähere Bestimmungen erhielten.

Einstimmig erkannte die alte Kirche in der Taufe (als Proselytentaufe) eine heilige, tiefbedeutsame, wirkungskräftige Handlung. Als bloses Symbol wurde sie von keinem ihrer Lehrer gefaßt, selbst von den spiritualistischen Alexandrinern nicht. Der gewöhnlichste Name war Wiedergeburt *ἀναγέννησις*, lavacrum regenerationis. Unter diesem Ausdruck faßt man den ganzen Komplex ihrer Wirkung zusammen: Versetzung aus dem alten natürlichen Leben des Todes und der Sünde in die Heils- und Reichsgemeinschaft Jesu Christi, in das neue Leben des Geistes und der Freiheit. Von Tertullian wird sie sacramentum sanctificationis, von den griechischen VV., schon von Justin, aber besonders von Clemens, wird sie gerne im Zusammenhang mit dem Taufunterricht *φωτισμός* genannt, weil in und mit ihr dem Menschen ein neues Bewußtsein aufgeht [1]); auch Reinigung, Heiligung, Vollendung — *κάθαρσις, τελείωσις*. „Durch die Taufe werden wir erleuchtet, zu Kindern Gottes gemacht, als Kinder Gottes vollendet, unsterblich gemacht," heißt es paed. I, 6. Die Späteren, namentlich die Kappadocier, häufen die Ausdrücke fast ins maßlose: Sie ist Erleuchtung der Seele, Abwaschung der Sünden, Reinigung vom Schmutz, Umwandlung des Lebens, Anziehen des Geistes, Teilnahme am Logos, Wiederherstellung des Geschöpfes, Schlüssel des Himmelreichs u. s. w., die schönste und herrlichste Gnadengabe Gottes [2])

1) Daneben *σφραγίς*. Zuerst bei Hermas und in den acta Theclae et Pauli. Sehr häufig in den acta Thomae u. a.

2) Basil. de sp. s., Greg. v. Naz. Or. 40, wozu Ullmann: Der wesentliche Gedanke, der dieser reichen Namengebung zu Grunde liegt, ist, daß alle Segnungen des Christentums in der Taufe, gleichsam in einen Punkt koncentriert, mitgeteilt werden.

Näher werden als Wirkungen der Taufe (Proselytentaufe) bezeichnet die Vergebung der Sünden und die Mitteilung des heiligen Geistes zur Wiedergeburt. Die Vergebung erstreckt sich auf alle vor der Taufe begangenen Sünden, auf die ganze sündige Vergangenheit des Täuflings (remissio prima) und kann nur etwa durch das Martyrium ersetzt werden; die Mitteilung des heiligen Geistes schafft Reinigung und Wiedergeburt des menschlichen Geistes, Erneuerung zum Bilde Gottes, unvergängliches Leben (nach Seele und Leib). So lehrte man ausnahmslos in der alten Kirche. Es gibt keinen andern Punkt, der den consensus patrum so völlig für sich hätte. Mit Freuden vergegenwärtigt man sich ihn.

Barnabas c. 11: „Wir steigen voll Schmutz und Sünde in's Wasser und kommen heraus fruchttragend, im Herzen die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesum im heiligen Geiste;" Hermas, welcher die Kirche als solche auf dem Wasser erbaut sieht vis 3 [1]), sim. 9, 16: „Bevor der Mensch den Namen eines Kindes Gottes empfängt, ist er zum Tode bestimmt, wenn er aber jenes Siegel (die Taufe) empfängt, wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben", mand. 4, 3; und Theophilus ad. Aut. II, 16: In ihr empfangen wir Sinnesänderung und Sündenvergebung. Ausführlicher Justin Apol. 1, 61: „Damit wir nicht Kinder der ἀνάγκη und ἄγνοια (was wir von unserer ersten Geburt her sind), sondern Kinder der (sittl.) Freiheit und Erkenntnis werden und Vergebung der Sünden im Wasser erlangen, so wird über den, der sich der Wiedergeburt unterzieht (vgl. Joh. 3, 3—6) und seine Sünden bereut, der Name des Vaters u. s. w. angerufen [2])". Irenäus nennt sie fons aquae in vitam aeternam und vergleicht sie der durch die Sündflut hindurchrettenden Arche [3]). Nach Clemens ist es mit der

1) Vis. 3, 3, 5: ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.

2) [Von Engelhardt über die Bedeutung der Taufe für Justin S. 102 (vgl. 320 ff.). Die Taufe ist Apol. I 61. 66, ein „Bad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt", aber sie ist dies im Sinne Justins doch nur, indem sie durch Hinwegräumung der früheren Schuld die Möglichkeit der Gerechtigkeit eröffnet]. Die Reinigung des Wassers durch das Blut Christi Ignat. ad Eph. 18 hat offenbar auch die Vergebung der Sünden zum Zweck.

3) IV, 36, 4 (wozu Ziegler 269—270 vgl. schon Justin Dial. 138.) und III, 17, 2: Durch sie empfangen corpora nostra illam quae est ad incorruptionem unitatem (sc. cum Deo), animae autem per spiritum. Unde et utraque (bapt. u. spir.) sunt neccessaria. — Das Fragment aus Melito, Über die Taufe bei Pitra, Anal. sacr. II enthält nichts über das Wesen der Taufe.

Vergebung der Sünden zugleich ein helles offenes Auge des Geistes und eine neue Sinnesweise (Paed. a. a. O.), was wir in ihr empfangen. Origenes sagt: „Sie erfüllt die bußfertige Seele mit dem heiligen Geiste, mit jenem göttlichen Feuer, das alles Irdische und Schlechte verzehrt, und wird so nicht nur Vorbild und Spiegel, sondern zugleich der wirkliche Anfang jener künftigen ethischen Palingenesie, die, von da an beginnend, durch das Werk der Heiligung und durch die Feuertaufe sich fortsetzt, bis sie in höchster Reinheit von Angesicht zu Angesicht sich vollendet"[1]). Nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch die Gabe des heiligen Geistes und die Teilnahme an Christi Leiden, Sterben und Auferstehung setzt Cyrill von Jerusalem hinzu; „sie ist das Ende des alten und der Anfang des neuen Bundes. Den Getauften gilt der Zuruf des Bräutigams im hohen Liede: du bist schön, meine Freundin u. s. w."[2]). Basilius bemerkt zu Röm. 4: Es muß die Kontinuität des alten, natürlichen Lebens durchbrochen und der Anfang eines neuen geschaffen werden. Zwischen beiden liegt der Tod in der Mitte. Die Taufe aber, die uns der Herr geordnet hat, ist sowohl Typus als Vollzug des Todes der Sünde und die Auferstehung zum Leben. Das Wasser bildet das Erstere ab, der Geist legt die Leben schaffende Kraft hinein[3]). Auch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erblickten in der Taufe das Mittel zur Reinigung von der Sünde und den prinzipiellen Anfang der künftigen Auferstehung[4]), und letzterer fügt die feine Bemerkung hinzu, daß das Abthun des Bösen, welches sie bewirkt, keine vollständige Vernichtung, wohl aber ein Zerreißen des Zusammenhangs mit demselben bedeutet, Or. cat. 35.

Eben so, ja noch realistischer sprechen sich die Abendländer aus. Tertullian beginnt seine Abhandlung über die Taufe mit den Worten: felix sacramentum fidei nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam liberamur. Das Wunder am Teich Bethesda ist

1) Comm. in Matth. XV, 23.

2) Catech. 3 ganz und Cat. Myst. 2, c. 6. Athanasius, obwohl nur ganz beiläufig: sancti in nomine P. et F. et Sp. s. per impositionem manuum spiritum s. consecuti, ad antiquum restituuntur, in quo erant ante praevaricationem Adam, Voigt 169.

3) de spir. s. c. 15: τὸ πνεῦμα . . τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν νεκρότητος εἰς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἀνακαινίζον; das heiße neugeboren werden aus Wasser und Geist.

4) Orat XL, Ullmann 462.

ihm Vorbild der Taufe. „Was dort leiblich geschah, geschieht hier geistlich, während dort jährlich Einer gerettet wurde, werden jetzt täglich Tausende gerettet, indem der sie beherrschende Tod durch die Abwaschung der Sünde getilgt wird; exacto scilicet reatu eximitur poena. So wird der Mensch zum Bilde Gottes, nach dem er einst geschaffen war, wiederhergestellt; er empfängt jenen Geist Gottes wieder, den er damals durch den göttlichen Anhauch empfangen, nachher aber durch die Sünde verloren hatte[1]). Damit vergleiche man die Schilderung Cyprians in der epist. ad Donatum 3, 4, welche das ganze sittliche Leben des Christen als Frucht der Wiedergeburt durch die Taufe bekennt: „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es lernt, und was man nicht durch langes Studium einsammelt, sondern im Moment der eintretenden Gnade erfaßt. Da ich in Finsternis und in tiefer Nacht lag und auf des Lebens Meer ungestüm schwankend und zweifelnd hin und hergeworfen wurde, ein Spiel der Wogen, der Wahrheit und dem Licht entfrembet: da hielt ich es nach meiner damaligen Sinnesart für überschwer und unerreichbar (difficile prorsus ac durum), daß Jemand von neuem geboren werden könne und, durch das Bad heilsamen Wassers beseelt, preisgeben sollte, was er früher gewesen, und an Herz und Sinn ein anderer Mensch werden, obwohl der alte Organismus ihm verbleibt. Wie sollte, sagte ich, eine solche Umwandlung möglich sein, daß urplötzlich und mit einem male ausgezogen werde, was uns entweder von Natur eigen ist und durch das Einrosten der materiellen Natürlichkeit (durch die angeborne natürliche Verderbnis) sich in uns festgesetzt hat, oder durch Gewohnheit und Übung uns eigen und mit uns alt geworden ist (quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit, vel usurpatum diu senio vetustatis adolevit.) Das hat sich zu tief und zu gründlich eingewurzelt. .. Aber nachdem mittels der wiedergebärenden Welle die Befleckung des früheren Lebens abgewischt war und in die gesühnte Brust das helle und reine Licht von Oben sich ergossen hatte, nachdem mich die zweite Geburt aus dem heiligen Geist zu einem neuen Menschen umgeschaffen hatte: da ward

---

1) de bapt. c. 5 und c. Marc. I, 28, wo folgende Reihe: remissio peccatorum, absolutio mortis, regeneratio hominis et consecutio spiritus s. und de anim. c. 41 am Schluß: der Seele, die mit dem heil. Geiste sich vermählt, folgt der zu ihr gehörige Leib, der nicht mehr der Seele, sondern dem Geiste dienen soll. Über die fortwährende Bedeutung der Taufe de bapt. 1: in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.

mir alsbald in wundersamer Weise Zweifelhaftes bestätigt, Verschlossenes aufgethan, Finsteres licht und das Vermögen gegeben, zu können, was früher schwer, zu vollbringen, was unmöglich schien. Ich erkannte, daß das Leben irdisch gewesen war, welches ich vorher, fleischlich geboren, unter der Schuld der Sünde verlebt, und daß Gottes zu sein begonnen was nun der heilige Geist beseelte". Und diese, allerdings stark rhetorisch dargestellte Erfahrung steht nicht allein. Man darf nur die Ansprachen Cyrills in den myst. Katechesen oder die ähnliche des Ambrosius (s. de mysteriis) an die Neugetauften lesen, so überzeugt man sich leicht, daß es sich nicht um blos bildliche Redensarten, sondern um reale Vorgänge handelt.

Das Verhältnis des sichtbaren Elementes zu der Heilswirkung der Taufe dachten diese Kirchenlehrer als ein organisches. Ausdrücklich verwarfen sie die Ansicht jener Häretiker, die teils eine blose Geistestaufe ohne Wasserbad annahmen, teils zwischen einer rein innerlichen pneumatischen Taufe und einer äußerlichen für die Psychiker unterschieden [1]). Dagegen lehrten sie: Die Taufe wirkt, was sie bedeutet, ihre sinnbildliche Bedeutung hebt die reale Wirkung nicht auf. Die Abendländer, Tertullian und Ambrosius ohnehin; aber selbst Origenes schreibt in Ioh. 17, 17: „Wie die Wunden Jesu Symbole der ewigen, heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos sind, doch aber zugleich als äußere Thatsachen nützen, indem sie die Geheilten zum Glauben führen, so ist auch das Wasserbad ein Symbol der Reinigung der Seele von Aller Befleckung der Sünde, wird aber nichts desto weniger an und für sich (*κατ' αὐτό*), kraft des darüber angerufenen Namens der Trinität, Anfang und Quell der göttlichen Gnadengaben" (*χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*). Einzelne VV. gingen allerdings so weit, daß sie dem geweihten Taufwasser als solchem eine heiligende Kraft zuschrieben, namentlich Tertullian de bapt. 4: supervenit statim Spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt . . ita de spir. sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare coepit. Auch Cyprian denkt die in der Taufe wirkende Kraft dem irdischen Stoffe immanent (ep. 70). Ähnlich Cyrill von Jerusalem, wenn er das Taufwasser einmal *ὕδατα χριστοφόρα* nennt (proc. 15) und von ihm sagt: das blose Wasser (*τὸ λιτὸν ὕδωρ*) gewinnt in Folge der Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligung [2]); es wird zum Gnadenmittel Christi und seines Geistes;

1) Iren. I, 21. Neander K.-Gesch. 1, 538.

2) Cat. 3, 4. Dasselbe cat. myst. 2, 3 von dem exorcisierten Öl bei der

noch stärker Cyrill von Alexandrien in Ioh. IV, p. 147: „Durch den heiligen Geist wird das sinnliche wahrnehmbare Wasser in eine göttliche und unaussprechliche Kraft umgewandelt" (μεταστοιχειοῦται). Was diese Väter meinen, ist jedoch keine Verwandlung im eigentlichen Sinne, sondern nur daß das durch Gebet geweihte irdische Element das Medium für die göttliche Gnadenmitteilung sei, wie man aus andern Stellen deutlich ersieht. Selbst Tertullian will wohl nur das ausdrücken, was wir unio sacramentalis nennen. Ihren Segen aber lassen sie wie alle übrigen durch Buße und Glaube bedingt sein. Um Mißverständnisse abzuwehren, unterscheiden dann die drei Kappadocier schärfer zwischen Bild und Sache, äußerer und innerer Seite der Handlung; Gregor von Nazianz Or. 40: „Es findet eine doppelte Reinigung statt, durch das Wasser und den Geist, wovon das erstere sichtbar und körperlich empfangen wird, das andere, der Geist, unkörperlich und unsichtbar hinzukommt, das eine bildlich (τυπικός), das andere real und die Tiefen der Seele reinigend"; ebenso Basil. de sp. s. 15 und Gregor von Nyssa de bapt. Chr. p. 369. Aber auch sie wollen kein äußerliches Nebeneinander, es ist ihnen nur weniger um die Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen zu thun, als um die wirksame Gegenwart Gottes bei und mit dem Akte des Sakramentes (τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον τοῖς γινομένοις), worauf sie das Gewicht legen [1]). Jedenfalls war es gemeine Lehre, daß weder das Wasser ohne den Geist, noch der Geist ohne das Wasser in der Taufe die Wiedergeburt wirke [2]). Nur Theodor (und wahrscheinlich auch Theodoret) trennen beide. Das Wasser ist ihm nur Symbol; aber die in ihm

---

Taufe: es empfange durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, daß es nicht allein die Spuren der Sünde ausbrennt und wegwischt, sondern auch die unsichtbaren Mächte des bösen Feindes vertreibt, vgl. cat. 2, 4.

1) Or. cat. 34. Die geistl. Geburt werde erfolgreich durch die auf unser Anrufen hin erfolgende, verheißene Gegenwart θεοῦ (παρέσεσθαι), τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν ἐντεθεικότος τῷ ἔργῳ.

2) Cyr. cat. 3, 4. Ambr. de myst. 4: aqua non mundat sine spiritu . . nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est. in Evg. Luc. II, 79: aqua corpus abluitur, spiritu animae delicta mundatur. Aliud agimus, aliud invocamus, licet etiam in ipso fonte sanctificatio divinitatis aspiret. Vgl. de myst. 9. Die Wirkung der Taufe ist auch nach ihm; thatsächliche Tilgung der Sünde, vollkommene Vergebung derselben und Verleihung neuer, geistl. Lebenskräfte. Vgl. Deutsch a. a. O. 4.

vollzogene Handlung hat dennoch eine reale Wirkung kraft der durch sie sich mitteilenden Kräfte des Geistes [1]).

Vermöge der dargelegten Gesamtanschauung wurde es allgemeiner Grundsatz, daß die Taufe zur Sündenvergebung und zur Seligkeit unentbehrlich sei: nemini sine baptismo competere salutem [2]). Selbst die Pelagianer wagten nicht ihn zu bestreiten.

Das Bisherige gilt von der Proselytentaufe. Sie war die Regel. Doch haben wir eine Reihe patristischer Aussagen [3]), die darauf hinweisen, daß daneben auch die Kindertaufe schon frühzeitig in Übung gekommen ist. Origenes nennt sie eine traditio apostolica.

Die Abendmahlsfeier kam in der alten Kirche unter einen zweifachen Gesichtspunkt zu stehen, einmal sofern darin von der Gemeinde Gotte etwas dargebracht wurde — als Opfer oblatio, und sofern die Gemeinde das von ihr Dargebrachte, nachdem es konsecriert war, als Leib und Blut des Herrn zum Genuß empfing — als Sakrament.

a) Das Abendmahl als Opfer [4])

Dargebracht wurden zur Abendmahlsfeier, die anfangs mit den Agapen zusammenfiel, von der Gemeinde Brod und Wein, nicht blos für den Akt der Eucharistie selbst, sondern auch für die Bedürfnisse der Armen und Unbemittelten. Diese Oblationen galten als Gaben, als Opfer der Liebe. Aus ihnen wurden die Elemente zur Feier des heiligen Mahles genommen und darüber von dem Bischof ein feierliches Dank-, Lob- und Weihgebet (λόγος εὐχῆς) gesprochen, durch welches jene zum heiligen Gebrauch geweihet werden sollten. Der Inhalt des Gebetes war Dank gegen den Schöpfer und für die Gaben der Schöpfung, als deren Repräsentanten die Oblationen angesehen wurden, aber auch für die Segnungen des Heils, insbesondere für das Leiden des

1) S. Steitz, Jahrb. der deutsch. Theol. Bd. XII, 2 Heft S. 219.

2) Ambrosius de mysteriis c. 4 stellt die beiden Sätze auf: qui non est baptizatus in nom. P. et F. et Sp. s., remissionem non potest accipere peccatorum nec spiritualis gratiae munus haurire; aber auch: non sanat baptismus infidelem, non mundat sed polluit.

3) Iren. II, 22, 4. Tert. de bapt. 18.

4) Vgl. zum Flgd. Höfling: die Lehre der ältest. K. vom Opfer 1851; Th. Harnack: der christl. Gemeinde-Gottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter. Kahnis a. a. O. 182. Steitz, Herzog's R.-Enc. IX.

Herrn zur Erlösung, dazu Fürbitten für die Darbringer der Gaben und für die ganze Gemeinde, endlich Anrufung Gottes um Herabsendung des heiligen Geistes zur Weihe der natürlichen Elemente und zur Heiligung der Empfänger (*ἐπίκλησις*). Beides zusammen, die dargebrachten Liebesgaben und die Gebete an Gott, nannte man Opfer (oblationes, *προσφοραί, θυσίαι*, sacrificium purum, Maleachi 1, 11), das Ganze: *εὐχαριστία*. Lediglich in Beziehung auf diese Darbringungen, nicht und nie aber auf Christi Leib und Blut und Opferung nannte man sie so. Damit verband sich aber immer auch der Gedanke einer tiefinnerlichen Hingabe der Gemeinde an Gott in Dank, Liebe, Gehorsam zum Dienst desselben. Dies die Opferlehre der ältesten Kirche [1]).

Allmählich aber, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts erweiterte sich diese Anschauung und schlug in den Gedanken eines von Christus für die Gemeinde darzubringenden Opfers seines Leibes und Blutes um. Das Mittelglied lag teils in der Liturgie, in der stärkeren Betonung des Gedächtnisses des Leidens Christi nach 1 Kor. 11 (peracti sacrificii memoria) [2]), teils in der priesterlichen Stellung, die man um dieselbe Zeit den Vorstehern zuzuschreiben anfing. Von ersterem Gesichtspunkte aus konnte die Kommemoration der Passion vor Gott selbst wieder als ein sacrifizieller Akt angesehen werden, von letzterem aus der Priester als Vertreter der Gemeinde und als Repräsentant Christi. Durch die Vermischung dieser Gesichtspunkte mit der alt-kirchlichen Anschauung bildete sich die Idee einer Wiederholung des Opfers Christi im Abendmahle, und zwar im Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi und von der sühnenden Kraft seines Todes. Cyprian ist der erste, bei dem sie uns entgegentritt. Er sagt epist. 63: „Wenn Jesus Christus sich selbst als Hoherpriester dem Vater zuerst (zum Opfer) dargebracht und befohlen hat, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehe: so vertritt wirklich die Stelle Christi, welcher das, was Christus that, nachahmt, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Daß diese zunächst noch sehr unklare Vorstellung alsbald Eingang fand, sieht man daraus daß Cyrill von Jerusalem das Abendmahl eine *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* und die Feier selbst einen

---

1) Die Belege aus Justin, insbes. aus Irenäus, Tertull. s bei Höfling a. a. O. — Für Justin vgl. auch v. Engelhardt S. 322 ff.

2) Zwar nicht in der Form der Konsecration, aber in dem priesterl Gebete.

unblutigen Gottesdienst nennt, λατρεία ἀναίμακτος [1]). Auch Gregor von Nazianz spielt unverkennbar darauf an (ep. 240). Chrysostomus aber hat sie in seiner rhetorischen Weise fast phantastisch ausgeschmückt und dargestellt. Er nennt es häufig eine schauervolle Feier (φρικτὴ θυσία) und sagt geradezu: „Geschlachtet liegt Christus da — und warum wurde er geschlachtet? um Friede zu machen zwischen Himmel und Erde, um dich zum Freunde der Engel zu machen und dich mit Gott zu versöhnen." Der ganze Himmel thue sich auf, die Chöre der Engel kommen herab, um an diesem wundervollen Schauspiel unsichtbar Anteil zu nehmen, die Gebete dabei haben eine sonderliche ins Jenseits hinüberreichende Kraft u. s. w. Über die Ausbildung im Abendland s. u.

Für uns ist der andere Gesichtspunkt der wichtigste:

b) Das Abendmahl als Sakrament.

In dieser Beziehung war es gemeinsamer Glaube der alten Kirche, daß die durch Gebet und Anrufung geweihte Speise (die τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα) Leib und Blut des Herrn sei, und daß ihr Genuß dem Christen gottmenschliches Leben für Seele und Leib (die ἀφθαρσία) gewähre. Dies die gemeinkirchliche Lehre, wie sie schon Ignatius von Ant. ausspricht, wenn er von den Doketen sagt: „sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebets, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi sei, welches für unsere Sünden gelitten und welches der Vater aus Gnaden auferweckt hat [2]), und wenn er ad Ephes. 20 das Abendmahl ein φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν nennt. In

1) Cat. myst. V, wo er zugleich der Gebete erwähnt, die dabei für alle Menschen, auch für die entschlafenen Glieder der Kirche, für die Patriarchen, Bischöfe, Väter, Märtyrer, daß Gott durch ihre Fürbitte unser Gebet annehmen möge, gesprochen werden c. 8. 9. — [Vgl. auch Bonwetsch, Ztschr. für hist. Theol. 1873 S. 270 f. 292 f.].

2) ad Smyrn. 7: εὐχαριστίας ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Zwar fassen Höfling, Baur, Harnack u. A. die St. symbolisch. Aber der Grund, auf welchen hin man dies thut, daß nämlich Ignatius mehrmals bildlich das Evangelium Fleisch Christi (Philad. 5) nennt, oder vom Glauben sagt, er sei σὰρξ τοῦ κυρίου, von der Liebe, sie sei αἷμα (Trall. 8) Χριστοῦ, nötigt noch keineswegs, auch unsere St. symbolisch zu fassen. Der Wortlaut und der Gegensatz gegen die gnostisch. Doketen sprechen für ihren realistischen Sinn.

diesem einfachen Sinne, ohne jede weitere Näherbestimmung, war es Gegenstand der kirchlichen Feier; man wußte was und welchen Segen man in ihm empfing. An der praktischen Bedeutung lag jener Anfangszeit Alles. Dagegen aber bestand weder volle Klarheit, noch Übereinstimmung darüber: in welchem Sinne Brod und Wein Leib und Blut Christi zu nennen, wie die Einsetzungsworte zu erklären seien, und wie sich der eucharistische Leib des Herrn zu seinem erhöheten verklärten Leibe verhalte; darüber gab es nur erst verschiedene Anschauungen der Kirchenlehrer, und diese flossen teils in einander über, teils gingen sie auseinder.

Doch lassen sich im Ganzen drei Auffassungsweisen unterscheiden: die realistische, die symbolische und die metabolische, von denen die realistische die älteste ist, die symbolische vornehmlich bei den alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts sich findet, die metabolische aus der realistischen seit dem vierten Jahrhundert sich herausgebildet hat.

Die realistische Anschauung wird im zweiten und dritten Jahrhundert vertreten zunächst durch Justin und Irenäus.

Die einzige, aber entscheidende Stelle, an der sich Justin über das Abendmahl ausspricht, steht Apol. I, 66: Von der Eucharistie dürfe Niemand genießen, außer wer an die Wahrheit der christlichen Lehre glaube, durch die Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt rein gewaschen, und so lebe, wie es Christus vorgeschrieben habe. „Denn nicht als gemeines Brod und gemeinen Wein empfangen wir dieß (diese Mischung von Wasser und Wein), sondern, wie durch das (wesentliche) Wort Gottes fleischgeworden, Jesus Christus unser Erlöser sowohl Fleisch als Blut um unseres Heiles willen hatte: so ist auch, wie wir belehrt sind, die durch das von ihm stammende Gebetswort geweihete Nahrung, — aus welcher unser Fleisch und Blut verwandlungsweise genährt wird, dieses fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut"[1]). Dafür beruft sich Justin auf den in den Evangelien ent-

---

1) Justinus Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

haltenen Bericht: Jesus habe das Brod genommen und nach der Danksagung gesprochen: das thut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib! und auf gleiche Weise habe er den Kelch genommen und nach der Danksagung gesprochen: das ist mein Blut! und habe es ihnen mitgeteilt (μεταδοῦναι). Offenbar stellt er hier zwei analoge Vorgänge in Parallele; beide werden durch höhere Kraft bewirkt, dort die Menschwerdung durch den göttlichen Logos, hier die Eucharistie durch das nicht minder wirksame Weihewort Christi im Munde seiner Kirche. Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, daher das Resultat: daß die irdischen Elemente zum Leibe und Blute Christi werden. Das κατὰ μεταβολὴν τρεφ. bezeichnet den Übergang der eucharistischen Nahrung in die Leiblichkeit der Genießenden, und will wol dasselbe sagen, was man späterhin so ausdrückte: Eines Leibes und Blutes mit Christo werden. Betrachtet man die ganze Stelle unbefangen, so wird man ihr einfach den Gedanken einer durch die ἐπίκλησις vermittelten Gegenwart und Genusses des substanziellen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl entnehmen — weder mehr noch weniger[1]). Und diese Auffassung bezeichnet Justin als kirchliche Lehre (ἐδιδάχθημεν). „Wir dürfen wol, bemerkt Kahnis mit Recht, aus der Tradition der alten Kirche hinzufügen: zur Auferstehung des Leibes".

Von diesem Punkte geht Irenäus, der zweite Zeuge für die realistische Anschauung aus. Er argumentiert in den beiden Hauptstellen IV, 18, 4. 5 und V, 2, 2. 3 gegen den Doketismus der Gnostiker, näher gegen die beiden Sätze, daß der Weltschöpfer und Gott zwei verschiedene Wesen seien, und daß Fleisch und Geist in unvereinbarem Gegensatze stünden, und darum ersteres keine Empfänglichkeit für das ewige Leben haben könne. „Wie können sie, sagt er, das gesegnete Brod als den Leib des Herrn selbst und den Kelch als sein Blut anerkennen, wenn sie ihn nicht bekennen als den Sohn des Weltschöpfers, nämlich als seinen Logos, durch welchen die Bäume Frucht tragen und

---

1) Weder mit Döllinger eine Transsubstantiation, noch mit Ebrard „eine allgemeine Beziehung auf den Tod Christi und auf die Lebensgemeinschaft mit ihm" (worauf er alle hiehergehörigen patrist. Aussagen zurückführt), weder die Meinung einer wiederholten Inkarnation, noch eine blos symbolische Auffassung. Aber auch nichts Näheres über das Verhältnis des eucharistischen Leibes Christi zu seinem (verklärten) Leibe; denn auch diese Frage liegt noch außerhalb der Reflexion; weshalb Kahnis (196) ohne Grund sagt: „nicht der eigentliche Leib Christi".

die Quellen strömen und der Waizen Ähren hervorbringt? Und wie können sie hinwiederum behaupten, daß das Fleisch der Verwesung anheimfalle, welches von dem Leib des Herrn und von seinem Blute genährt wird? . . Unsere Meinung aber stimmt mit der Eucharistie zusammen und die Eucharistie bestätigt wiederum unsere Meinung. Wir bringen ihm das Seinige dar, indem wir in Übereinstimmung damit (congruenter) eine Gemeinschaft und Einigung des Fleisches und Geistes verkündigen[1]). Denn wie Brod von der Erde genommen, wenn es die Epiklesis Gottes (das Weihegebet) empfängt, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben haben?“[2]). Es ist dieß im Wesentlichen die Lehre Justins, nur noch verdeutlicht durch die Zweckbeziehung der Eucharistie auf die Auferstehung, und verstärkt durch die Inhaltsbezeichnung derselben (ex duabus rebus constans, terrena et caelesti), womit nichts anderes als die natürlichen Elemente und die pneumatische Leiblichkeit Christi gemeint sind[3]); wozu noch V. 2, 2 kommt, wo er aufs bestimmteste ausspricht, daß es der selbsteigene (*ἴδιον*) natürliche Leib und das wesentliche Blut des Herrn ist, welche als Eucharistie unsere Leiblichkeit nähren. Denn, heißt es da: „Eitel sind die, welche die wahre Menschheit Christi und die Bewahrung (vor dem Untergang) und die Neubelebung des Fleisches leugnen. Wenn dieses nicht des Heiles teilhaftig wird, dann hat uns freilich auch der Herr nicht mit seinem Blute erlöst, dann ist weder der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Blutes, noch das

---

1) Die Feier des Abendmahls ist selbst ein Bekenntnis dieser Gemeinschaft — objektiv und subjektiv.

2) Nach dem Text von Stieren: *προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος· ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Man beachte die Gliederung und den feinen Parallelismus dieser Sätze. Vgl. V, 2, 3: Brod und Wein *μεταλαμβανόμενα τὸν λόγον θεοῦ* (d. *εὐχῆς λόγον*) *εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.*

3) Mit Thiersch, Rückert, Dorner gegen Steitz u. A. S. die Beilage im Anhang.

Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes; denn es gibt kein Blut, das nicht aus den Adern und dem Fleisch und der Substanz der Menschen käme, welche wahrhaft der Logos Gottes angenommen hat. Mit seinem Blute hat uns der Herr erlöst" (Kol. 1, 14) u. s. w.[1]). Selbst das Bedenken, daß Irenäus hier nicht von dem wirklichen, sondern von dem eucharistischen Leibe Christi rede (Kahnis), fällt hier weg. Wenigstens findet sich bei ihm selbst keine Spur von einer solchen Unterscheidung.

Zu den Realisten zähle ich auch Tertullian, den man neuerdings gewöhnlich zum Symboliker macht. Allerdings entsteht dieser Schein, wenn man die berühmte St. adv. Marc. IV, 40 für sich betrachtet; sie steht aber (weil sie nur beiläufig vom Abendmahl handelt) erst in zweiter Linie. In erster Linie de orat. 6. Zusammenhang: Erst kommen im Vaterunser die Bitten um die himmlischen Güter, dann die um das Irdische in der vierten Bitte. Doch mögen wir auch sie lieber geistlich verstehen. Grund: „denn Christus ist unser Brod Joh. 6, 35, 33; sodann tum quod et corpus eius in pane censetur; (Beweis dafür der Ausspruch des Herrn): *hoc est corpus meum.*" Das will sagen: Christi Leib wird mit dem Brode in Eins gerechnet, unter Einem Begriff mit demselben zusammengefaßt. So bestätigt es das eigene Wort des Herrn. Die Folgerung aber ist: itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius, d. heißt: indem wir um's tägliche Brod bitten, begehren wir fortwährende Gemeinschaft und Teilnehmung an dem Leibe Christi[2]). Tertullian sagt allerdings nicht, der Leib ist im Brod, wohl aber fällt ihm Leib und Brod in eins zusammen, und seine Meinung ist, daß wir, indem dieses zugleich jenen und zwar den wesent-

1) Rückert: Irenäus ist weder Symboliker noch Metaboliker.

2) Wörtlich: Ungeschiedenheit von seinem Leibe. Sinn: communionem sempiternam cum corpore Christi in sacramento. Man übersehe nicht, daß in Afrika das Abendmahl täglich, oder jedenfalls mehrmals in der Woche gefeiert wurde. Dem Sinne nach besagt dasselbe de resur. carnis c. 8: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, wie der Zusammenhang lehrt: „Alles Geistliche wird durch das Leibliche, alles Heil der Seele durchs Fleisch vermittelt Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele von Flecken gereinigt, — das Fleisch gesalbt, damit die Seele geheiligt, das Fleisch durch Handauflegung beschattet, damit die Seele durch den Geist geheiligt werde, Leib und Blut genießt man, damit auch die Seele (nicht nur der Leib) von Gott genährt werde".

lichen Leib desselben empfangen. — Die zweite Hauptstelle, c. Marc. I, 14, ist gegen die Naturverachtung Marcions gerichtet: Er (Christus) hat auch das Kleinste und Geringste aus der Schöpfung nicht verschmäht (reprobavit), weder das Wasser des Schöpfers, womit er die Seinigen abwäscht, noch das Öl, womit er sie salbt (Taufe), noch die Mischung Honigs und der Milch, womit er die Seinigen als Kinder nährt, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat — etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris (Dinge, die er vom Schöpfer erbettelt). Durch das Brod also vergegenwärtigt er seinen Leib; er stellt ihn als gegenwärtig dar, er „bewirkt seine Gegenwart" (praesentem sistit); denn dies ist nachweisbar bei Tertullian die Bedeutung von repraesentare, zuweilen = praesentare in der Schrift gegen Marcion; und zwar ipsum corpus[1]). Er lehrt mithin, „daß durch das Brod des Abendmahls der Herr die wirkliche, räumliche Gegenwart seines Leibes bewirke"[2]), um mit Rückert zu reden. — Darauf lassen wir c. Marc. IV, 40 (vgl. III, 19) folgen. Tertullian handelt hier nur nebenbei vom Abendmahle. Seine Tendenz ist zu zeigen, daß Christus die Vorbilder und Weissagungen des alten Testamentes enthülle und zur Erfüllung bringe. In diesem Zusammenhang kommt er auf das Pascha zu sprechen: „Er (Christus) wußte, wann er leiden müßte; er hat den Paschatag dafür erwählt, denn auf ihn hatte Moses verborgener Weise hingedeutet. Nachdem er also sein herzliches Verlangen ausgesprochen, das (Pascha-Lamm) zu essen (Luc. 22, 15), nämlich als sein eigenes (denn es wäre unwürdig, wenn Gott nach etwas Fremden Begehren trüge), nahm er das Brod, verteilte es unter seine Jünger und machte es zu seinem Leibe, indem er sprach: *hoc est corpus meum*, id est figura corporis mei". Letzteres die Erklärung des Sakramentswortes. „Gestalt aber (figura) setzt Tertullian hinzu, wäre es nicht gewesen, wenn der Leib kein wahrer Leib war; ein leeres, wesenloses Ding, was doch eben ein Phantasma ist, konnte keine figura annehmen (Sinn: figura non fuisset, nisi corpus verum figurasset). Oder hätte er deshalb das Brod zum Leibe sich gebildet, weil er keinen wirklichen Leib besaß, so hätte er sein Brod für uns hingeben, kreuzigen lassen müssen". Zu dem Scheinleibe Marcions möchte das wohl passen. Aber Marc. sieht nicht, daß jene figura des Leibes Christi eine alte gewesen sei, worauf schon

---

1) Den Leib selbst = vere corpus.

2) Denn so würde R., wie er sagt, die St. auslegen, wenn ihm der angegebene Sprachgebr. feststünde, was aber nicht der Fall ist. S. 319.

Jeremia 11, 19 (nach falscher Übersetzung der LXX.) hindeutet. „So hat der Erleuchter des Altertums (der alt-testamentlichen Schrift) genügsam erklärt, was er damals (in der Weissagung) gewollt habe, als er seinen Leib Brod nannte. Eben so hat er auch mit Erwähnung des Kelches den durch sein Blut besiegelten Bund errichtend, die Wirklichkeit seines Leibes bestätigt; denn keinem andern Leibe, als einem von Fleisch, konnte das Blut zukommen. Und so erprobt sich der Leib durch das Fleisch, das Fleisch durchs Blut". Das Abendmahl beweist also nach Tert. sowohl, daß Christus die Vorbilder des alten Testaments erfüllt hat, als die Realität der Menschheit, die Wahrheit seines Fleisches und Blutes. Für unsern Zweck liegt Alles an dem Verständnis von figura. Treten wir mit dem Ertrag der obigen Stellen daran heran, so werden wir einen symbolischen Sinn an der vorliegenden weder erwarten, noch einen finden, es sei denn, daß uns zwingende Gründe dazu drängen. Denn aus der Realität des Abendmahlsgenusses folgt die Realität des Objektes. Nun kann zwar figura Bild, bildliches Zeichen (imago), Typus, Verhüllung bedeuten und bedeutet es auch öfters bei Tertullian, aber eben so häufig ist es nachweisbar = μορφή, Gestalt, Erscheinungsform, und bedeutet figurare so viel als formare, gestalten, Gestalt geben, in etwas umgestalten. Das Wort in diesem Sinne hier zu nehmen, steht aber nicht nur kein Grund entgegen: der Zusammenhang der Stelle, wonach Christus die alttestamentlichen Vorbilder nicht nur enthüllt, sondern auch erfüllt und verwirklicht hat, die Stelle de orat. 7 und Marc. 1, 14, so wie die ganze sonstige realistische Anschauungsweise des lateinischen Kirchenlehrers spricht eher dafür[1]). So ist er mir denn neben Irenäus der dritte Zeuge für die realistische Ansicht vom Abendmahl, wenn auch nicht in der Bestimmtheit wie jener[2]).

Indem ich von da aus zu der symbolischen übergehe, bemerke ich im Voraus, daß keiner ihrer Vertreter die Meinung, daß das Abendmahl lediglich symbolische Bedeutung ohne irgend einen höhern realen Gehalt habe, ausspricht, wohl aber fassen sie Brod und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi, und das, was durch sie dargestellt werden soll, als etwas rein geistiges, eine Deutung, die ihrer allegori-

---

1) Z. B. adv. Marc. II, 20. 27. IV, 21. V, 20. adv. Valent. 3. de bapt. 8.

2) Auch das Consecrare wird im Sinne: durch Weihung zu etwas machen, zu verstehen sein, vgl. de anim. 15. — Leimbach a. a. O. hat aus Tertullians Sprachgebrauch für das hier Ausgeführte den entscheidenden Nachweis geliefert.

schen Betrachtungsweise entsprach[1]). Wir finden sie am ausgeprägtesten bei den Alexandrinern.

Clemens nennt paedag. II, 1 den Wein ein *μυστικὸν σύμβολον* des heiligen Blutes (vgl. I, 4); ebd. II, 2 aber unterscheidet er ein doppeltes Blut des Herrn: „Das eine ist fleischlich, wodurch wir von der Verweslichkeit (*φθορά*) erlöst werden, das andere geistlich, wodurch wir (mit dem heiligen Geist) gesalbt werden. Und das heißt das Blut Jesu trinken: an der Unverweslichkeit des Herrn teilnehmen. Die Kraft des Logos ist der Geist, wie die Kraft des Fleisches das Blut ist. Dem entsprechend (*ἀναλόγως*) wird der Wein mit dem Wasser, der Mensch mit dem Geiste gemischt. Das eine, die Mischung (*κρᾶμα* das Gemischte) nährt zum Glauben (*εἰς πίστιν εὐωχεῖ*), der andere (der Geist) leitet zur Unverweslichkeit. Hinwiederum aber, die Mischung beider, des Trankes und des Logos, wird eine Eucharistie genannt, eine edle, gepriesene Gnadengabe; denn die, welche sie im Glauben genießen, werden geheiligt an Leib und Seele, — eine göttliche Mischung, indem der väterliche Wille den Menschen mit Geist und Logos auf mystische Weise vereinigt. Denn in Wahrheit wird der Geist der von ihm bewegten Seele angeeignet, das Fleisch aber dem Logos, um dessen willen derselbe Fleisch geworden ist"[2]). Was die Eucharistie gewährt, ist also eine geistliche Nährung, eine Einigung des göttlichen Logos und Geistes mit dem menschlichen, vermittelt durch die irdischen Elemente, durch

1) Vgl. A. Harnack S. 149: „Das Symbolische ist für jene Zeit nicht als der Gegensatz des Objektiven, Realen zu denken, sondern es ist das Geheimnisvolle, Gottgewirkte (*μυστήριον*), dem das Natürliche, profan Klare gegenübersteht." — Harnack bekämpft jedoch die Unterscheidung einer symbolischen und realistischen Auffassung vom Abendmahl, weil „für die damalige Betrachtung das wahrhaftige Himmlische immer in oder hinter der Erscheinung lag, ohne sich mit ihr zu decken". S. 350.

2) Der Schluß der Stelle wörtlich: *ἡ δὲ ἀμφοῖν κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βαυλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκρίναντος μυστικῶς. καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.* Das *θεῖον κρᾶμα* wird von Potter auf den Menschen, „sofern in ihm *σῶμα* und *ψυχή* verbunden sind, bezogen." Von Andern gleichfalls auf den Menschen, aber so: Diese göttliche Mischung, da der Wille des Vaters den Menschen auf mystische Weise mit dem Geiste und dem Logos ins Gleiche setzte (ihn zum Abbild des L. u. des G. machte).

die Mischung von Wasser und Wein, welche jenen geistlichen Vorgang abbildet, der nur den Gläubigen zu Teil wird, aber zugleich dem Leibe zu Gute kommt. Denn auch letztere Beziehung ist in der dunklen Stelle zweifellos mitenthalten[1]). Wie sich beides verhält, bleibt unklar.

Um so klarer spricht sich Origenes aus. Ihm ist das Wesentliche im Abendmahl das Wort Christi — und zwar nicht einmal das wesenhafte Wort, der Logos, sondern das verkündigte (Verbum de Deo Verbo procedens), das Evangelium von Christi Leben, Leiden, Sterben; Brod und Wein aber sind die Symbole dieses Leibes und Blutes Christi, das heißt, eben jenes lebenskräftigen, samenartigen Wortes. In der Hauptstelle in Matth. comment. ser. 85[2]) heißt es: „Jenes Brod, welches der göttliche Logos als seinen Leib bekennt, ist das Brod, das die Seele nährt — und jener Trank, den er als sein Blut bekennt, ist das Wort, das da tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden. Nicht jenes sichtbare Brod, das er in Händen hielt, nannte der göttliche Logos seinen Leib, sondern das Wort, zu dessen Sinnbild (in cuius mysterio) jenes Brod gebrochen werden mußte, und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, zu dessen Sinnbild jener Trank ausgegossen werden mußte". So legt Origenes die Einsetzungsworte aus[3]). Ganz konsequent bemerkt er deshalb in Mtth. XI, 14: „An und für sich bringt uns der Genuß der Symbole kein Gut, und entgeht uns weder durch das Nichtessen etwas, noch gewinnen wir etwas durch das Essen; Brod bleibt Brod (und geht auf dem natürlichen Wege wie jede Speise ab), Wein bleibt Wein. Alles kommt auf die Gesinnung an, mit der man das Wort aufnimmt. Die Ursache des Verlustes sind Bosheit und Sünden, die Ursache des Gewinnes sind die Gerechtigkeit und die guten Werke"[4]). Offener kann

---

1) Letzteres gegen Steitz S. 77.

2) Panis iste, quem Deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo verbo procedens et panis de pane caelesti, qui positus est super mensam . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat sed verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus.

3) Ähnl. Äußerungen in Num. Homil. XVI, 9. in Levit. VII, 5: Iesus dat dicens: accipite et manducate, et ostendit, quando eos hoc pane nutrit, proprium esse corpus, cum sit ipse Verbum.

4) in Mtth. XI a. a. O. c. Cels. VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους, διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους.*

man die spiritualistische Fassung nicht aussprechen. Das „Wort" ist Objekt des Glaubens und Inhalt des gesegneten Abendmahlsgenusses [1]). Dabei weiß jedoch Origenes wohl, daß diese seine Theorie nicht die gemeinkirchliche ist. Er unterscheidet dieselbe von der seinigen „als die Meinung der Einfältigen" (*κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή*); er nennt da, wo er zur Gemeinde redet, die Elemente einfach Leib und Blut (Hom. in Ex. VIII, 3, in Lev. 10), er sagt in Mt. serm. 19: manducant pascha immolatum Christum pro nobis — bibunt sanguinem eius. Insofern ist er uns ein Zeuge für die Herrschaft der realistischen Anschauung [2]).

An ihn schließt sich im vierten Jahrhundert Eusebius v. Cäsarea an, denn auch ihm sind Brod und Wein Symbole, und zwar zunächst des Wortes Christi, welches Geist und Leben, — sodann, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Opfer, des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi [3]). Neben ihm wird auch Basilius zu den Symbolikern gerechnet. Die drei Thesen, die er mor. reg. aufstellt und von denen die letzte lautet, „daß man den Leib des Herrn essen und sein Blut trinken müsse zur Erinnerung an den Gehorsam des Herrn bis zum Tode, damit man nicht sich selbst lebe, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist", — diese Thesen würden an sich das nicht beweisen, wohl aber wenn man sie kombiniert mit seiner Erklärung von Joh. 6, 57: Wer mich isset, wird durch mich leben. „Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung und sein sinnlich wahrnehmbares Leben des Logos und der Weisheit teilhaftig werden. Denn Fleisch und Blut nannte er sein ganzes mystisches Kommen (*τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ*), und deutete damit die Lehre an, durch welche die Seele genährt und einstweilen zum Schauen des Realen bereitet wird. Und dies ist wohl der Sinn der Worte [4])." Gesichert scheint mir jedoch diese Kombination doch nicht, weil Basilius, gleich andern VV., der angeführten Stelle eine sehr allgemeine, weit über das Abendmahl hinausreichende Beziehung gibt.

---

1) Vgl. a. a. O.: *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπὶ αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.*

2) Vgl. in Ioh. XXXII, 16, in Mtth. XI, 14, Kahnis, Kirchenglaube II, 202.

3) eccles. theol. III, 12, demonst. evang. 1, 10. S. Steitz 100 ff.

4) Epist. 8 (ältere Ausg. 141): *τὴν διδασκαλίαν, δι' ἧς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων τέως θεωρίαν κατασκευάζεται.* Steitz 128.

Dasselbe gilt in noch höherem Maße von Athanasius. Ich kann das Licht, welches aus seiner sonstigen Lehre über die Aneignung des Logos und von seiner Verallgemeinerung der Idee des Pascha auf unser Dogma fallen soll, nicht so hoch anschlagen[1]), selbst die Stelle ad Serap. IV, 19, auf die man sich gewöhnlich beruft, nicht, weil auch sie sich nicht direkt auf die Abendmahlsfeier, sondern auf Joh. 6, 62—64 bezieht. Sie lautet so: „Christus sagt hier beides von sich aus: σάρξ und πνεῦμα, und bringt dieses in Gegensatz zu jenem, damit sie, nicht blos das Sichtbare an ihm, sondern auch das Unsichtbare glaubend, lernen möchten, daß auch das was er (in den vorausgehenden Reden) meine, nicht sarkisch, sondern pneumatisch (zu nehmen) sei. Denn für wie Viele hätte wohl sein Leib zur Speise ausgereicht, wenn er die Nahrung für die ganze Menschheit werden sollte? Deshalb gedenkt er (a. a. O.) der Auffahrt des Menschensohnes zum Himmel, damit er sie von dem leiblichen Verständnis (τῆς σωματικῆς ἐννοίας) abbringe und sie danach lernen sollten, daß die Speise, welche er sein Fleisch genannt hatte, ihnen von Oben als himmlische und geistliche Nahrung von ihm gegeben werde[2]). Er will sagen: Das Wahrnehmbare (τὸ δεικνύμενον, die sichtbar-irdische Erscheinung) und was für das Heil der Welt gegeben wird, ist das Fleisch, das ich trage, aber dieses und das in ihm enthaltene Blut wird von mir auf geistliche Weise Euch zur Nahrung gegeben, so daß es geistlich in Jedem verteilt wird und Allem ein Bewahrungsmittel zur Auferstehung des ewigen Lebens wird[3])." Erwägen wir nun, daß Athanasius hier, wie sonst, von einer Mitteilung nicht des Logos ἄσαρκος, sondern des Fleischgewordenen redet, daß er seinen Leib durch die Auffahrt nicht absorbiert, sondern verklärt werden läßt, ferner, daß er ausdrücklich sagt, sein Fleisch — (von welchem er vorher verneinte, daß es als sinnlich natürliches zur Speise für die Welt ausreiche) werde mit seinem Blute geistlich zur Nahrung gegeben

1) als es Steitz 109 thut, der insbes. die neuerdings bekannt gewordenen (von Larsow übersetzten) Festbriefe des Athanasius als Kommentar zu dessen Abendmahlslehre gebraucht, obwohl sich keiner derselben direkt aufs Abendmahl bezieht.

2) ἵνα . . τὴν εἰρημένην σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν.

3) αὕτη ἡ σάρξ ὑμῖν . . πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι (tribuatur), καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. Rückert übersetzt ἀναδ. in übersinnlicher Weise verdaut werde?

und diene zur Auferstehung des Leibes, so werden wir uns kaum entschließen, den großen Kirchenlehrer in die Reihen der Spiritualisten zu setzen. Von Gregor von Nazianz haben wir nur ein Paar Andeutungen, denen sich nichts Bestimmtes entnehmen läßt.

Dagegen stehen wir hier an dem Punkt, an den sich die metabolische Auffassung anschließt. Um nämlich recht stark hervorzuheben, daß die irdischen Elemente nach der Konsecration nicht mehr gemeines Brod sind, sondern Fleisch und Blut Christi, gebrauchten sie den Ausdruck μεταβολή, der jedoch keineswegs im strengen Sinne (Transsubstantiation) gemeint ist, sondern nur sagen will, daß die irdischen Elemente zu etwas Anderem werden, als sie zuvor waren (Transformation). Gewiß hat auch die Kombination mit der Idee des Opfers dazu mitgewirkt.

Den Übergang dahin bildet Cyrill von Jerusalem. Es ist schwer zu sagen, ob er seinen Ausgangspunkt auf der symbolischen oder realistischen Seite nimmt, denn er bezeichnet die Elemente bald als Typen des Leibes und Blutes Christi, bald nennt er sie Leib und Blut des Herrn selbst. Er betont letzteres jedoch so oft und so angelegentlich, und redet von dem Genusse so realistisch und warnt so ängstlich, von den geweihten Elementen ja nichts zu verlieren oder zu verschütten (V. 21. 22), daß ich nicht umhin kann, ihn auf diese Seite zu rechnen [1]). Jedenfalls hat er das Wort zuerst ausgesprochen: „Nachdem wir uns (durch das Lob und Dankgebet) geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, daß er seinen heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben sende, damit er das Brod zum Leib Christi mache und den Wein zum Blute Christi, denn was der heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt" (πάντως τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται, a. a. O. V, 7). Dafür beruft sich Cyrill auf des Herrn eignes Wort (1. Kor. 11) und auf das Wunder zu Kana. „Hat er einst dort das Wasser in Wein verwandelt, wie sollte es nicht glaubwürdig sein, daß er den Wein in Blut verwandelt habe (μεταβέβληκεν)? Zu einer leiblichen Hochzeit geladen, hat er dort dieses staunenswerte, von dem natürlichen Laufe der Dinge abweichende Wunder gewirkt; und wir sollten nicht bekennen: daß er vielmehr den Söhnen des Bräutigams (den Kindern der Kirche) den Genuß seines Leib und Blutes geschenkt habe? Deshalb laßt es uns mit aller Zuversicht als Leib und Blut des Herrn genießen. Denn unter dem Bilde (ἐν τύπῳ) des Brodes wird dir der Leib und unter

1) Vgl. Rückert gegen Ebrard 416.

dem Bilde des Weines das Blut gegeben, damit du durch den Genuß von Leib und Blut Christi eines Leibes und Blutes mit ihm werdest (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτῷ). Achte also nicht auf das Brod und den Wein, als ob es gewöhnliche Dinge wären. Was dir Brod scheint, ist nicht Brod sondern Leib des Herrn. Urteile nicht nach der sinnlichen Wahrnehmung, sondern laß dir den Glauben verbürgen, daß du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden bist [1]). Durch den Genuß werden wir Christusträger, indem sein Leib und Blut in unsere Glieder sich verteilt" [2]). Es ist eine Doppelwirkung auf Seele und Leib" [3]). Und so schließt denn die Katechese c. 9 mit den Worten: „Da du nun belehrt und überzeugt bist, daß das sichtbare Brod nicht Brod ist, obgleich es dem Geschmack so vorkommt, sondern der Leib Christi, und der sichtbare Wein nicht Wein ist, obgleich es dem Geschmack so erscheint, sondern Blut Christi, so stärke dein Herz und erheitere das Angesicht deiner Seele." Man kann den Gedanken einer Verwandlung nicht stärker aussprechen [4]). Dennoch ersieht man sowohl aus den angeführten als aus andern Stellen, daß der Ausdruck noch nicht im strengsten Wortsinn gemeint ist; denn Cyrill sagt dasselbe von dem Myron der Taufe und von der Salbung Aarons, ohne dabei an eine Absorption des irdischen Elements zu denken [5]). Indessen das Wort war einmal gesprochen und wirkte weiter.

Ausführlich hat die metabolische Theorie Gregor von Nyssa in seinen Logos-Katech. c. 37 entwickelt. Er lehrt da eine zwiefache Verwandlung, eine Verwandlung des Brodes und Weines in Fleisch und Blut des Herrn (μεταποιεῖσθαι), und eine Umwandlung (μεταστοιχείωσις) unseres Leibes und Blutes in Christi Leib und Blut. Das erstere geschieht durch die Konsecration, das andere durch den Genuß. Jenes hat seine Analogie an der Fleischwerdung des Logos; was dort geschah, vollzieht sich auch jetzt in der Eucharistie; der Genuß jenes in den Leib

1) cat. myst. IV, 1. 2. 3. 6.

2) IV, 2.

3) III, 1. IV, 3. Öfters führt sie Cyrill, analog seiner Lehre von der Taufe, auf den heil. Geist zurück, der sich den irdischen Stoffen mitteilt. V, 15 erklärt er das tägl. Brod des VU. wie Tertullian. Vgl. auch die Analogie mit den Götzenopfern I, 7.

4) Vgl. Rückert 415.

5) A. a. O. II, 5. III, 6 u. 3; aber man ersieht daraus zugleich, daß er auch diesen Handlungen, obwohl er sie „symbolische" nennt, doch eine reale Wirkung zuschreibt. Steitz' Auslegung 418 dünkt mich zu spiritualistisch.

verwandelten Brodes (*ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος*) aber dient zur Unsterblichkeit. Durch diese Gabe des Herrn werden die Gläubigen mitvergottet. Er gibt sie, nachdem er durch die Kraft der Eulogie die Natur der sichtbaren Stoffe in das Unsterbliche (d. i. in seinen Leib) verwandelt hat u. s. w. Gregor sucht dann den ganzen Vorgang durch die Art, wie überhaupt die irdischen Nährungsstoffe zum Leibe werden, zu erklären; aber diese ganze überaus künstlich ausgeführte physiologische Theorie kommt darauf hinaus, daß der Logos das Brod im Abendmahl zu seinem Leibe macht, (in das Verhältnis des Leibes zu sich setzt), indem er es mit sich durchbringt [1]). Die Frage nach dem Verhältnis des eucharistischen und des verklärten Leibes Christi hatte der Nyssener nur angeführt, ohne weiter darauf einzugehen.

Gerade das ist der Punkt, in welchem Chrysostomus eintritt. Denn er lehrt nicht nur die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sondern aufs bestimmteste die Identität desselben mit „dem von der Jungfrau geborenen, gekreuzigten, gestorbenen, auferstandenen." „Diesen Leib, sagt er, hat er uns gegeben, daß wir ihn in Händen halten und essen, zum Beweis seiner Liebe. Nicht dem Glauben allein, sondern dem Wesen nach (*αὐτῷ τῷ πράγματι*) teilt er uns denselben mit; nicht blos sich zu schauen, sondern zu berühren, zu essen, die Zähne in sein Fleisch zu schlagen und mit ihm uns zu verschmelzen gewährt er uns, den Verlangenden [2]). Christus selbst ist zugegen und richtet den Abendmahlstisch zu und spricht dieselben Worte" u. s. w. Was bewirkt, daß der Leib ins Sakrament kommt, ist das Wort, welches er durch den Mund des Priesters spricht und welches als göttliches Allmachtswort durch alle Zeiten fortwirkt [3]). Der Effekt dieses Wortes ist die Verwandlung des Elemente in Leib und Blut des Herrn (*μεταῤῥυθμίζειν, μετασκευάζειν*), worunter jedoch auch noch keine Transsubstantiation im römischen Sinne, sondern eine Transformation zu verstehen ist. Die Wirkung des Genusses beschränkt sich nicht auf die Seele: sie ist Heiligung, Verklärung des ganzen Men-

---

1) S. mit Baur; anders Steitz X, 3 S. 442.

2) Homil. XXIV in I ad corinth. c. 4. Hom. in Iohann. 46: *οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοὺς ἐπιθυμοῦσι, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπλῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι καὶ πόθον ἐμπλῆσαι πάντα.*

3) de prodit. Iud. I u. II.

schen in's unsterbliche Leben und Einpflanzung in den mystischen Leib des Herrn, die Kirche. So rhetorisch die Darstellungsweise des gefeierten Homileten ist, der Sinn liegt doch klar am Tage. Und daran ändert nichts, daß er den Leib einmal *νοητόν* und nur mit geistlichen Augen wahrnehmbar nennt, denn als der verklärte kann er im Sakrament nur unsichtbar und verhüllt gegenwärtig sein [1]).

Cyrill von Alexandrien ist zunächst in sofern wichtig, als aus der Art, wie er davon spricht, erhellt, daß die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl kirchlicher Gemeinglaube war. Denn er argumentiert daraus als aus einer allgemein anerkannten Wahrheit in den christologischen Kontroversen. Über die Sache selbst erklärt er sich wie Chrysostomus, über die Wirkung noch stärker: „Wie das Fleisch des Logos (insbesondere als verklärtes) lebendig machend ist, vermöge der Einigung mit ihm, so werden auch wir, die wir seines eigenen Fleisches und Blutes teilhaftig werden, aller Dinge (*πάντως*) lebendig gemacht, indem der (fleischgewordene) Logos göttlicher Weise *θεϊκῶς*) in uns bleibt durch den heiligen Geist, menschlicher Weise (*ἀνθρωπίνως*) aber durch sein heiliges Fleisch und Blut". So werden wir im Abendmahl *σύσσωμοι τῷ Χριστῷ* [2]). Wie die Seele durch den heiligen Geist zum Leben umgeschaffen wird, so muß der irdische Leib durch einen verwandteren und derberen Genuß geheiligt und zur Unvergänglichkeit berufen werden" [3]).

Gegen eine solche Verwandlung protestierten die Antiochener. Dem Theodor und Nestorius war die Abendmahlsfeier nur die symbolische Verkündigung des Todes Christi, durch welche die Kommunicanten der Segnungen seines Leidens und Sterbens in realer Weise teilhaftig werden (Steitz 224). Theodoret sagt von seiner Christologie aus: „Der, welcher den wirklichen Leib Weizen und Brod und hinwieder sich selbst den Weinstock genannt hat, hat auch die sichtbaren Symbole durch die Namen seines Leibes und Blutes geehrt, indem er nicht ihre Natur umgewandelt, sondern zur Natur die Gnade hinzugefügt hat. Es war nur eine Namensvertauschung (*τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγή* [4]). Brod und Wein sind mystische Symbole"; sie bleiben in

---

1) Hom. in Mth. 82, 4. Vgl. überhaupt Steitz 450 gegen Kahnis, und die Opferlehre des Chrys. Oben.

2) adv. Nest. IV, c. 5.

3) in Evg. Ioh. IV. 2: *διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς μεταλήψεως ἁγιάζεσθαι* — S. die Beilage im Anhang.

4) Eran. dial. I, 17.

ihrer früheren Wesenheit und Art; aber setzt Theodoret hinzu: „sie werden gedacht und geglaubt als das, was sie geworden sind und angebetet als das seiend, was sie geglaubt werden" (a. a. O. II, *προςκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται*), sc. Leib und Blut [1]). So vorsichtig drückt er sich aus, um nicht zu weit von der herrschenden Anschauung abweichend zu scheinen.

Dagegen spricht Johannes von Damaskus de fide orth. IV, 13 die Verwandlungslehre im strengsten Wortsinn aus. Denn nicht nur weist er die symbolische Auffassung auf's entschiedenste ab: „Nicht Typus des Leibes und Blutes Christi ist Brod und Wein, das sei ferne, sondern der vergottete Leib des Herrn selbst" (*αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον*); er erklärt die Einsetzungsworte für einen Akt der göttlichen Allmacht — analog dem der Schöpfung und Menschwerdung. Brod und Wein werden durch die *ἐπίκλησις* übernatürlicher Weise verwandelt (*μεταποιοῦνται*) in Leib und Blut des Herrn. „Es ist wahrhaft der mit der Gottheit geeinigte Leib, der aus der Jungfrau geborene" (*τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα*); nicht, setzt Johannes hinzu, daß der in den Himmel erhöhte Leib vom Himmel herabkommt, sondern daß das Brod und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt werden" [2]). Von dem Genuß aber sagt er: „Leib und Blut gehen in den Lebensbestand unserer Seele und unseres Leibes über und werden weder absorbiert noch in den Abort geworfen, sondern bringen in unsere Substanz ein zu unserer Erhaltung, indem sie allem Schaden wehren und von jedem Schmutze reinigen".

Hier haben wir also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne, dergestalt, daß man zweifeln kann, ob nach der Konsecration die irdischen Elemente überhaupt fortbestehen. Es ist dies der Punkt, an welchem die bisherige Vorstellung in die mittelalterliche Transsubstantiation übergeht. Mit ihr gehen auch die beiden, von Joh. nur nebeneinander gestellten aber nicht vermittelten Sätze: daß der Leib des Herrn im Abendmahl der von der Jungfrau geborene, und daß er doch nicht der vom Himmel herabkommende sei — als ein erst zu lösendes Problem auf die Folgezeit über.

1) Über die dazwischenfallenden Versuche der Monophysiten, des Eutyches v. Konst., Anastasius u. A. s. Steitz §. 33—36.

2) A. a. O.: *οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.*

Die griechische Kirche blieb nach einigen Schwankungen bei Johannes stehen. Denn eine ökumenische Synode vom Jahre 754 hatte auf Anlaß des Bilderstreites die Elemente für Bild und Zeichen (d. h. für die einzig anzubetenden) der Menschheit Christi erklärt, die vom Jahre 787 aber hatte diesen Beschluß verworfen und dagegen festgesetzt: die Elemente seien zwar vor der Konsecration ἀντίτυπα, wie die heiligen V.V. sie im frommen Sinne nannten, nach der Konsecration aber werden sie im eigentlichen Sinne Leib und Blut des Herrn genannt, sind es und werden als solche geglaubt" [1]).

Im Abendlande gewahren wir denselben Zug. Denn wie man auch die Worte des Hilarius de Tr. VIII, 13: „Wenn in Wahrheit (vere) das Wort Fleisch geworden ist, und in Wahrheit (vere) wir dieses Fleisch gewordene Wort im Abendmahl empfangen: wie sollte man nicht glauben, daß natürlicher Weise der in uns bleibe, welcher die Natur unseres Fleisches bereits unauflöslich bei seiner menschlichen Geburt angenommen, und die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit (der Gottheit), welche (Ewigkeit) im Sakrament uns mitgeteilt werden soll, verbunden hat [2]); — wie man sie immer deute [3]), darüber läßt Zweck und Zusammenhang keinen Zweifel, daß er eine reale, substanzielle Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle und einen realen Genuß desselben lehrt. Denn Hilarius will aus dem Abendmahle beweisen, daß unsere Einheit in Christo nicht eine blose Willenseinheit, sondern eine naturhafte (unitas naturae) sei, und wiederholt im Folgenden diesen Beweis: „Wenn in Wahrheit Christus (homo ille vere ex Maria natus) das Fleisch unseres Leibes angenommen hat und wir in Wahrheit sub mysterio das Fleisch seines Leibes empfangen, und dadurch Eins mit ihm werden: wie wäre dann noch eine bloße Willenseinheit zu behaupten, da die durch das Sakrament gewirkte Eigentümlichkeit die vollkommene Einheit verbürgt"? dann schließt er: de veritate carnis et sanguinis Christi non relictus est ambigendi locus; nunc enim et ipsius Domini pro-

---

1) Mansi XIII: μετὰ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται. Symbolisch fixiert wurde die Abendmahlslehre in der griech. Kirche erst durch Nicol. Menthone, conf. orth.

2) Qui naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumsit et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae admiscuit; ita omnes unum sumus.

3) Mich dünkt, Rückert hat sie sich selbst 461 unnötig erschwert.

fessione (Joh. 6) et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. Diesen Glauben setzt er als kirchlich anerkannt voraus. Den Ausdruck „Verwandlung" braucht er nicht [1]); wir haben also auch keine Ursache, ihm eine solche zuzuschreiben.

Wohl aber Ambrosius, und zwar in einer Weise [2]) die der des Johannes von Damaskus gleich kommt. Er stellt den Satz auf: corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes. Dann läßt er den Schüler fragen: aliud video; quo modo tu mihi asseris quod corpus Christi accipiam? Darauf antwortet er: „nicht das, was die Natur gebildet hat (quod natura formavit, das natürliche Brod und Wein) ist da, sondern was die benedictio (das Einsetzungswort) konsecriert hat, Christi Leib und Blut; die Kraft der benedictio (= Konsecration) überwiegt die der Natur, quia benedictione natura ipsa mutatur". Als Beispiele für diese Übermacht der Gnade über die Natur führt er an die Verwandlung des Stabes Mosis in eine Schlange, des Nilwassers in Blut, des Schilfmeers in feste Körper, das Gebet Eliä um Feuer vom Himmel u. s. w. — „Vermochte nun menschliche Benediktion so Außerordentliches, was erst die göttliche Konsecration, in welcher des Herrn eigenes Wort wirksam ist? nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Soll Christi Wort (der Einsetzung) nicht so viel vermögen, ut species mutet elementorum, dieses Wort, das Alles wirkt und schafft (Ps. 33), das einst aus Nichts die Welt machen konnte: qui non potest ea quae sunt in id mutare, quod non erat? Doch, fährt Ambrosius fort, wozu solche Beweisgründe. Das Mysterium der Inkarnation verbürgt die Wahrheit des Abendmahls. Ist doch der von Maria geborene Leib gegen den Lauf der Natur (praeter naturae ordinem) entstanden: et hoc quod conficimus corpus ex virgine est. Es ist also der wahre Leib des Herrn (vera utique caro Christi), der gekreuzigte, begrabene da, es ist in Wahrheit das sacramentum carnis illius, — der Herr selbst ruft: hoc est corpus meum" [3]).

1) Über das Wie? spricht auch er sich nicht weiter aus . . Sacramentum aber hat bei ihm eine sehr elastische Bedeutung.

2) Liber de mysteriis s. initiandis c. 9 [Über die kritischen Bedenken gegen diese Schrift, wie überhaupt über die Ambros. Abendmahlslehre s. auch Förster, Ambrosius (1884) S. 98, 170 ff. und 306, welcher eine eigentliche Verwandlungstheorie für Ambrosius bestreitet].

3) sacr. bedeutet hier nicht Symbol, Zeichen, sondern das Geheimnis, welches hinter der sinnlichen Anschauung liegt. In diesem Sinne ist der Schluß zu verstehen: Vor der Konsecration wird eine andere Species ge-

So bestimmt hier Ambrosius von einer Umwandlung redet [1]), eine Absorbierung der irdischen Elemente scheint er doch nicht zu meinen. — Wenn er aber ebenda von dem Leibe Christi sagt: non corporalis esca sed spiritualis, so liegt darin kein Widerspruch gegen das Obige, denn er hat den verklärten, vergeistigten Leib des Herrn im Auge, wie er es sogleich selbst erklärt: corpus enim Domini est divini spiritus quia spiritus Christus, 1 Kor. 10, 3. 4. de init. [2]). Ambrosius aber ist eine der namhaftesten Autoritäten für das Mittelalter (cuius in ecclesia catholica post apostolos auctoritas habetur praecipua). Es läßt sich also schon hier entnehmen, welchen Gang die weitere Entwicklung des Dogma nehmen wird. Selbst die weit abweichende Lehre Augustins konnte ihn nicht aufhalten.

Fragen wir schließlich, wie sich die angeführten Zeugen zu dem Lehrbegriff der gegenwärtigen verschiedenen christlichen Konfessionen verhalten, so ist die Antwort, daß keine derselben den völlig entsprechenden Ausdruck dafür bei ihnen aufweisen kann. Dem allgemeinen Grundgedanken nach können aber die Reformierten Clemens und Origenes, Eusebius, wohl auch Basilius und jedenfalls Augustin (s. u.) für sich anführen, die Römisch-Katholischen dem Wortlaut nach auf Gregor von Nyssa, dem Sinne nach auf Johannes von Damaskus, vielleicht auch auf Ambrosius sich berufen; die Evangelisch-lutherischen dem Sinne nach auf Justin, Irenäus und Tertullian, Cyrill von Jerusalem und Cyrill von Alexandrien, auf Chrysostomus, Hilarius und Ambrosius (?).

III. Die Lehre von der **Heilsaneignung** endlich lag gleichfalls, ja noch weiter als die von den Sakramenten, außerhalb des Gebietes

---

nannt (alia species, das Brod), nach der Konsecration wird sie als Leib bezeichnet (significatur), ante consecr. aliud dicitur, post cons. sanguis nuncupatur, et tu dicis amen, hoc est: verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur. Rückert 469; dagegen ohne genügenden Grund Steitz, R.-Encycl. XVI, 305.

1) de fide IV, 5: Quotiescunque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus.

2) Wesentlich dasselbe enthalten die früher dem Ambr. zugeschr. Lib. V de sacramentis, die jedoch eine erweiternde Umarbeitung von späterer Hand sind (Migne praef. zu Bd. II, 430); interessant wegen der Beziehung aufs Opfer: zu 1 Kor. XI, 26 sacerdos dicit: offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, venerabilem hostiam, incruentam hostiam, calicem sanctum et panem vitae aeternae, et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum

der kirchlichen Dogmenbildung. Zwar die Sache selbst fehlte selbstverständlich nicht. Es war das allgemeine, wenn auch nicht formulierte Bekenntnis der Kirche, daß der Menschheit alles Heil in Christo gegeben, und daß die gläubige Aneignung von Seite des Menschen die Bedingung der Teilnahme daran sei.

Was die VV. darüber aussagen, das schließt sich zunächst unmittelbar an die Taufe an und ist nur aus diesem Zusammenhang zu verstehen. Denn so sehr sie die objektive Bedeutung dieses Sakramentes würdigen, so einstimmig knüpfen sie jene Segenswirkung an Buße und Glauben. Nicht nur einzelne Stellen z. B. Barnab. c. 2, 15. 16; Justin Apol. I, 6; Irenäus IV, 33, 4: regeneratio per fidem; Tertullian de paenit. c. 6: gründliche Buße als notwendige Vorbereitung auf die Taufe de bapt. c. 6: ablutio delictorum, quam fides impetrat; Origenes in Ioh. X, 27; Cyrill procatech. c. 16; Gregor von Nyssa u. s. w.: — sämtliche Ausführungen der V.V. über den Katechumenat namentlich die von Justin, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius und Augustin [1]), geben davon Zeugnis. Und zwar liegt in dem Glauben das eigentliche Moment der Aneignung (fide salvi fiunt electi Dei; impossibile est salvari sine fide); Erkenntnis und Buße sind die Vorbedingungen; er, der Glaube, ist es, der dem Täufling die Sündenvergebung und die Aufnahme in die Gotteskindschaft erwirkt. Von irgend einem mitwirkenden Verdienste kann vor und bei der Taufe keine Rede sein. Sie ist samt ihren Wirkungen reine Gnadensache. — Der Gegenstand dieses seligmachenden Glaubens, den er zu seinem Inhalt macht — denn einen inhaltslosen Glauben kennt die alte Kirche nicht — wird bezeichnet bald als die Summa des apostolischen Symbolums, bald als das Bekenntnis der Trinität oder auch der Person des Gottmenschen, wobei man nur nicht an bloße Formeln denken darf sondern an die Sache, und sich erinnern muß, daß die alte Kirche der Überzeugung lebte, in diese Gefäße jedesmal implicite den ganzen Inhalt der göttlichen Heilsoffenbarung gefaßt zu haben. Das Wesen des Glaubens selbst aber bezeichnete man als die innere Zustimmung zu diesen von der Kirche bezeugten und in der heiligen Schrift enthaltenen Heilswahrheiten und Heilsthatsachen (*συγκατάθεσις τῆς ψυχῆς*), als die gläubige Annahme derselben, — wie es Cyrill einmal ausdrückt, „dogmatischer Glaube." Für den tieferen Begriff desselben, den

1) Höfling, Sakr. der Taufe §. 20. 21. 32—34. — Zu Justin auch v. Engelh. S. 191 f.

persönlichen Zusammenschluß mit Christus, finden wir allerdings keinen völlig entsprechenden lehrhaften Ausdruck [1]), doch fehlt deshalb selbstverständlich die Sache in dem Herzen gläubiger Christen nicht, aber auch der Gedanke nicht. Heißt der Glaube doch häufig: zu Christus fliehen, seine Zuflucht zu ihm nehmen; hatte doch der ganze Katechumenen-Unterricht, der immer zugleich Gebetserziehung war, zu seinem Ziele die Einführung in das christliche Leben der Gemeinde, auf seinen letzten Stadien die Überleitung zu dem freien, feierlichen Bekenntnisakt des Gemeinglaubens, zum Empfang der völligen Sündenvergebung, zum persönlichen Eintritt in die Gotteskindschaft, zum gläubigen, erfahrungsmäßigen Genuß der geistlichen Gnadengaben (*τῆς πνευματικῆς δωρεᾶς, τῆς ἀληθινῆς υἱοθεσίας*) durch das Sakrament der Taufe [2]). Insofern latitiert hier der Konsensus mit dem protestantischen Glaubensprinzip [3]).

Anders aber — nach der Taufe und abgesehen von ihr. Denn um Vergebung der nachher begangenen Sünden zu erlangen, forderte die Kirche mannigfache satisfaktorische Leistungen, strenge Bußübungen, verdienstliche Werke der Barmherzigkeit [4]) und hier tritt nun jenes Nebeneinander von Glaube und Werken auf, dessen wir oben Abschn. 1 gedachten. Zunächst in noch unbefangener Weise, bald in bestimmterer Form. In dem Sendschreiben des Clemens steht neben der berühmten Erklärung zu Genes. 22: „Auch wir, die wir durch Gottes Willen in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα*) noch durch unsere Weisheit oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan haben, sondern durch den Glauben,

---

1) [In Betreff Justins s. v. Engelh. S. 188 ff.: Der Glaube ist immer nur gemeint „im Sinne der durch Belehrung gewirkten Überzeugung, daß die Lehre Christi wahr und daß er der göttliche Lehrer der Wahrheit sei. Daß der Mensch sich durch den Erlöser Gott weiht (apol. I, 14. 25. 49), oder die Hingabe an Gott durch Christum ist Folge dieses Glaubens."]

2) Vgl. den schönen Schluß der XVIII. Katech. Cyrill's mit der Bez. auf Ephes. 1, 7—8. 2, 4. 5 Tit. 3, 4—7. Ambrosius in Evg. Luc. VI, 104 — 109. Deutsch, des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung (1867) S. 36, überhaupt v. Zezschwitz, Syst. der Katech. Bd. 2.

3) Der Begriff des *δικαιοῦν* ist noch sehr schwankend Es wird bald als positives gerechtmachen, bald aber auch im Sinne von gerecht sprechen gebraucht, so mehrmals von Clem. R. und von Iren., häufig von Origenes (s. d. ff.).

4) Orig. Hom. in Lev. XII, 3. II, 4. S. Oben S. 114.

durch welchen der allmächtige Gott von Anfang an Alle gerechtfertigt hat" (c. 17. 7. 12), — die andere: „Selig sind wir, wenn wir die Gebote des Herrn in der Eintracht der Liebe ausüben, *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*, mit Berufung auf Ps. 32 (c. 50). Nach Ignatius (vgl. Hermas vis. 3, 8) sind Glaube und Liebe zu Christus Anfang und Ende des Lebens (*ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος*). Anfang, Prinzip ist der Glaube, Ende die Liebe, beide, einheitlich verbunden, sind von Gott. Alles Andere aber, was sittliches Wohlverhalten betrifft, ist im Gefolge beider. . . Der Baum ist kenntlich an seinen Früchten; so werden die, welche Christen zu sein bekennen, aus ihren Handlungen offenbar. Denn das Wort des Bekenntnisses thut's nicht allein, sondern so Jemand in der Kraft des Glaubens erfunden wird bis ans Ende" (Ephes. 14). Der Brief des Polykarp an die Philipper beginnt mit dem Ausdruck der Freude, „daß die feste Wurzel eueres Glaubens bis heute fortdauert und Frucht bringt unserm Herrn Jesu Christo, der es auf sich genommen hat, für unsere Sünden in den Tod zu gehen, an welchen ihr glaubet, wiewohl ihr ihn nicht sehet (1 Petr. 1, 8) . . . . mit herrlicher Freude; zu welcher Viele begehren einzukommen, wissend, daß ihr errettet aus Gnaden selig geworden seid, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesum Christ"; dann, nachdem er zu einem entsprechenden Verhalten ermahnt hat, fährt er c. 8 fort: „Lasset uns denn ohn Unterlaß halten an unserer Hoffnung, an dem Pfande unserer Gerechtigkeit, welche ist Christus Jesus, der selbst unsere Sünden an seinem eigenen Leibe auf dem Holz geopfert hat." Wie hell klingt durch diese Stellen der apostolische Grundgedanke hindurch! Am schönsten in den bekannten Worten der Epist. ad Diognetum c. 9: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* Auch Justin sagt (dial. 92) mit Beziehung auf die Rechtfertigung Abrahams um des Glaubens willen, den er vor der Beschneidung hatte: So hoffen denn auch wir, indem wir in der Vorhaut des Fleisches Gotte durch Christum glauben und die heilsame Beschneidung des Herzens (wohl die Taufe) besitzen, als Gerechte und Gottwohlgefällige zu erscheinen, — da wir durch prophetische Aussprüche solches Zeugnis erhalten haben." (Vgl. seine Erklärung über die Ebioniten, Abschn. 1). Ebendaselbst c. 111 von dem Blute des Pascha in Ägypten als Vorbild des Blutes Christi: „Das Zeichen oberhalb der Schwellen . . . jenes Blut verkündigte das Heil voraus,

welches dem Menschengeschlechte durch das Blut Christi widerfahren sollte. Ebenso war das scharlachrote Seil der Rahab in Jericho ein Vorbild des Blutes Christi, durch welches Unreine und Ungerechte aus allen Völkern selig werden, indem sie Sündenvergebung erlangen und nicht mehr sündigen." Noch weit häufiger stellt Irenäus den rechtfertigenden Glauben Abrahams als Vorbild des unsrigen hin; er sagt: fides iustificat hominem IV, 5; ebend.: „Alle Menschen ermangeln des Ruhms vor Gott, werden aber nicht durch sich selbst gerechtfertigt, sondern durch die Erscheinung des Herrn, sofern sie sich seinem Lichte zuwenden", und noch bestimmter: non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui in ligno martyrii exaltatus a terra omnia trahit ad se [1]). Aber derselbe Justin ermahnt die Gegner, falsche Hoffnungen aufgebend, zu erkennen, auf welchem Wege ihnen Vergebung der Sünden zuteil werden möge und die Hoffnung der verheißenen Güter — und antwortet: „Es ist dies kein anderer, als der, daß ihr, diesen Christus erkennend mit der durch Jesum verheißenen Taufe zur Vergebung der Sünden gewaschen, forthin sündlos lebet" Dial. c. 44; ferner c. 95: „Wenn ihr das sagen würdet (nämlich, daß dem Menschengeschlechte durch Christi Wunden Heilung werde) in Bußfertigkeit über euere Sünden und in Anerkenntnis Jesu als des Christus und in Beobachtung seiner Gebote, so würde euch Vergebung der Sünden zuteil werden": sodann c. 134: *Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν, τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* [2]). Und derselbe Irenäus setzt nicht nur ebendas. IV, 4 die Bedeutung des Abrah. Glaubens darin, daß er Glaubens- und Liebesgehorsam war, sondern stellt durchweg neben dem Glauben als Bedingungen des Heiles: obedientia, iustitia, et reliqua, quaecunquae bene facientes iustificamur: Summa: ubique fidem cum operibus coniungi et opera sociari cum fide oportet [3]). Clemens von

---

1) IV 2, 7, eine St., auf die sich Augustin gegen die Pelag. beruft; IV. 7, 2 IV. 5, 4. 5. IV. 27, 2.

2) S. überhaupt den Moralismus der Apologeten ob. S. 136 f. und v. Engelhardt a. a. O.

3) IV. 15, 2. Vgl. überhaupt das Gewicht, das er auf die Werke legt II, 32; IV, 13, die Gerechtigkeit Gottes, die Israel wiederholt, ist die Liebe; ebd. 13: die allgem natürl. Sittengesetze per quae homo iustificatur. IV. 16, 3 zu 1 Tim. 1, 9: iusti autem patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis, diligentes scil. Deum, qui fecit eos,

Alexandrien: „der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, macht selig“, coh. 9 [1]).

Dasselbe Nebeneinander bei Origenes. Er ist in seinem Kommentar zu dem Römerbrief tiefer als irgend ein Anderer in den Kern der paulinischen Gedanken eingedrungen. Er bemerkt zu Röm. 3, 23—26: Gott habe denjenigen, den er zum Versöhner gemacht hat, auch zur Erlösung gegeben, seine Gerechtigkeit zu offenbaren. Denn Gott ist gerecht und als der Gerechte konnte er die Ungerechten nicht rechtfertigen, daher beschloß er das Dazwischeneintreten eines Versöhners, ut per eius fidem iustificarentur, qui per opera propria iustificari non poterant — diese Rechtfertigung durch den Glauben erstrecke sich ohne Unterschied auf Alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhms vor Gott. Mit v. 27 schließe der Apostel allen Ruhm aus und sage: sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Als bestätigende Beispiele dafür nennt er den Schächer am Kreuz, „von dem gar kein gutes Werk, sondern nur seine Bitte an Jesus berichtet wird: pro hac sola fide ait ei Iesus: Amen dico tibi, hodie etc. So ist denn dieser Räuber durch den Glauben gerecht worden ohne Werke des Gesetzes — weder vorangehende noch nachfolgende.“ Als weitere Exempel führt er an die Sünderin Luk. 7, und später den Zöllner im Tempel, ja selbst den Apostel Paulus, „der sich nicht seiner Gerechtigkeit, nicht seiner Keuschheit, nicht seiner Weisheit noch seiner übrigen Tugenden rühme, sondern offen bezeuge: Wer sich rühmen

---

et abstinentes erga proximum ab iniustitia — — habebant in semetipsis iustitiam legis. Andere Belege bei Ritschl, die altkath. Kirche 300.

1) Strom. V, 1, 7: χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. S. Harnack S. 551 f. — Mit der Forderung sündlosen Lebens nach der Taufe hängt zusammen das Zurücktreten der Beziehung des Abendmahls auf die Sündenvergebung; v. Engelh. 193, Harnack S. 153. 360. Vollständig fehlte jedoch dieselbe der alten Kirche nicht. Man wird nicht umhin können den kirchlichen Ursprung der Spendeformel acta Thomae 36, 14, 82, 19 ed. Bonnet ob S. 116 festzuhalten, ohne dabei etwa eine Beschränkung der Sündenvergebung auf den erstmaligen Abendmahlsempfang gelten lassen zu dürfen. Die Stellung, welche das Abendmahl gewann als Höhepunkt einer mystagogischen Stufenleiter (tremendum mysterium), bot allerdings für die Gnadengabe der Sündenvergebung wenig Raum.

will, der rühme sich des Herrn" . . .[1]) Selbst das Verhältnis des Glaubens und der Werke hat er ganz im Sinn des Apostels gefaßt: „Wo der Glaube fehlt, da können auch, wenn gleich Jemand Werke des Gesetzes hat, dieselben, weil sie nicht auf den Grund des Glaubens gebaut sind, ob sie schon gut zu sein scheinen, dennoch den, der sie thut, nicht rechtfertigen; es fehlt ihnen der Glaube, welcher das Siegel derer ist, die von Gott gerechtfertigt werden." Und umgewandt: „Daß ein Glaube wie der seinige, der Ruhm vor Gott einbringt, nicht mit der Ungerechtigkeit zusammen bestehen könne, so wenig als das Licht mit der Finsternis; denn wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren, und wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht (1 Joh. 5, 1. 3, 9): sündigt er, so ist es gewiß, daß er nicht an ihn glaubt." Non ergo ex operibus radix iustitiae, sed ex radice iustitiae fructus operum crescit, illa scil. radice iustitiae, qua Deus accepto fert iustitiam sine operibus. — — Dennoch lenkt Origenes dazwischen wieder in andere Bahnen ein. Er wiederholt nicht nur mehrere Male, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ihren Anfang nehme und durch die Werke vollendet werde, — oder daß der Glaube durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; er sagt IV, 7 im direkten Widerspruch mit seinen obigen Äußerungen: Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid iniustitiae possit iustitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit dominum Ies. Chr. a mortuis. — — Iustificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis eius susceperunt. Und so kommt er denn auf den Hauptsatz hinaus: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem, vgl. in c. cant. 84, und c. Cels., wo der Begriff des einfachen Glaubens oft sehr äußerlich gefaßt wird[2]). Noch schwankender Cyrill von Jerusalem cat. 18, 30: Die göttlichen Schriften bieten uns mehrere Arten, das ewige Leben zu erlangen, dar: bald durch

---

1) Comm. in Rom., IV, c. 1. 4. 8. Hier identificiert Or. überall Rechtfertigung und Sündenvergebung.

2) S. übrigens meine Christol. III, 2 S. 117 ff. (2. A.), meine Monogr. über Orig. S. 233–240, und insbes. in Ioh. T. X, c. 27, wo er den Glauben in seiner Tiefe faßt. Man erkennt daraus zugleich, daß die lateinische Übersetzung seines Comment. ad Romanos von Rufin jedenfalls die Origenischen Grundgedanken wiedergibt.

den Glauben (Joh. 3, 36), bald durch Verkündigung des Evangeliums (Joh. 4, 36), bald durch das Martyrium, bald durch Verzichtleistung auf irdischen Besitz; auch durch Beobachtung der Gebote u. s. w. Denn weil der Herr gütig ist, hat er den Menschen viele Thüren zum Eingang ins ewige Leben geöffnet."

Dagegen begegnen uns gerade bei dem beredtesten Prediger der Heiligung und der Werke, bei Chrysostomus, wiederum tiefere Blicke in die paulinische Lehre. Denn nicht nur spricht er es häufig aus, daß der Mensch das Heil erlange nicht durch Mühe, Arbeit und Fleiß, sondern allein durch die Gnade (*ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἄνωθεν γέγονε*), und daß es dazu allein des Glaubens bedürfe, nicht der Werkarbeit; der Glaube sei die Mutter aller Güter, das rechte Heilmittel, Stab und Lenker des Christen in den Stürmen des Lebens[1]), — er schließt allen Ruhm und alles menschliche Verdienst von der Rechtfertigung aus (*θεὸς ἀπὸ χάριτος μόνης τὸ γένος ἐδικαίωσε τὸ ἡμέτερον*), er bemerkt zu Ps. 40, 10: annuntiavi nobis iustitiam, David sage nicht *ἔδωκα δικ.*, sondern *εὐηγγελισάμην*, weil nicht der Werke und Leistungen wegen, sondern allein aus Gnaden Gott das menschliche Geschlecht gerechtfertigt hat", und von den Werken sagt er, daß sie im rechtfertigenden Glauben ihre Wurzel haben — *ἡ πίστις ποιεῖ τὸν ἁγιασμόν*[2]). Dennoch scheidet er ebend. Sündenvergebung und Rechtfertigung (letzteres im Sinn von gerecht machen) und drückt sich häufig so aus, als ob der Glaube an sich noch unzulänglich, erst durch Werke müsse ergänzt und vollständig gemacht werden, denn „nicht durch den Glauben allein werde die Seligkeit erworben, sondern auch durch Leiden, Geduld, besonders durch Beweisung der Liebe an Andern" (*οὐ πίστεως δεῖ μόνον. οὐκ ἔστιν ἡ πίστις ἱκανή, εἰς τὴν βασιλείαν εἰσαγαγεῖν*). Ebenso so häufig weist er dem Prozeß der *μετάνοια* die Stelle an, welche nach Paulus dem Glauben zukommt[3]).

Von besonderem Interesse ist in dieser Hinsicht Ambrosius. Er hat einen weit richtigeren Begriff von Rechtfertigung, als hernach

---

1) Homil. in Rom. 19 (zu Röm. 11, 22) u. 18. H. in Matth. 11: *ὅτι γνώμης μόνης δεῖται καὶ πίστεως, οὐ πόνων καὶ ἱδρώτων*. H. in Ioh. 32 schreibt er dem Glauben eine Selbstgewißheit zu, die nicht auf logischen Argumenten ruhe, H. in Rom. 8.

2) Hom. in Mtth. 18. Den Begriff der Rechtfertigung bestimmt er jedoch nirgends näher.

3) Hom. in Rom. 19. in Eph. 1 in Ioh. 83. in Rom. 10. in Hebr. 9.

Augustin, er braucht remittere, tegere, non imputare peccata und iustificare für gleichbedeutend: quomodo impletur in nobis iustificatio, nisi cum datur remissio omnium peccatorum ut sublatis peccatis iustificatus appareat, mente serviens legi Dei; er schließt allen Ruhm eigener Werke von der Rechtfertigung aus, und schreibt sie ganz der Gnade, aber auch ganz und allein dem Glauben zu [1]). Nicht nur auf Anlaß einzelner Schriftstellen, auch sonst spricht der große Kirchenfürst diese evangelischen Grundsätze aus; sein ganzes Gemüt ist erfüllt von der Herrlichkeit der Gnade und von der Bedeutung des Glaubens [2]). Nirgends schreibt er die Rechtfertigung der Liebe zu; sie kommt aber aus dem rechtfertigenden Glauben: omnis qui credit diligit, et credendo unusquisque diligere incipit. So sehe man es an Abraham. Selbst was er über die guten Werke und über den Lohn derselben, und zwar im stetigen Rückblick auf die Taufe, sagt, ist noch ganz im evangelischen Sinn: zum Thun des Guten (ad ea quae sunt recta

1) Der Kommentar zu den 13 paulinischen Briefen (Ambrosiaster) läßt sich allerdings für die Lehre des Ambrosius nicht verwerten, da er ihm nicht zugehört. Es heißt daselbst zu Röm. 4, 6: sine opere aliquo, sine aliqua observatione (legis), sola fide iustificantur apud Deum . . nulla ab his requisita poenitentiae opera nisi tantum ut credant . . quia per legem solvi non poterant, gratia Dei salvantur per fidem; zu Röm. 1, 17 (p. 58), Röm. 3, 24 (p. 83) iustificati sunt gratis, quia nihil operantes neque vicem reddentes sola fide iustificati sunt dono Dei; 8, 1 p. 122: fides data est, quae iustificat confugientes ad se, ut remittat eis, quos lex tenet reos; ut agentes sub fide liberi sint a peccato: nam sub lege agentes obnoxii sunt peccato); zu Röm. 8, 4 (p. 224), 10, 4 p. 150; zu Galat. 2, 16 (p. 371). 21 p. 372: quia lex dare remissionem peccatorum non poterat . . idcirco Christus mortuus est, ut ea praestaret, quae lex non poterat: ac per hoc non gratis (frustra) mortuus est, mors enim eius iustificatio peccatorum est. Ebd. 378.

2) Epist. (class. 2) 73 p. 1308. ep. 78; die schöne St. de paenitentia I, c. 11. 12. de Iac. et vita beata I, 6, 21: Et illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis. Non habeo igitur unde gloriari in operibus meis possim, . . et ideo gloriabor in Christo. Non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemtus sum. Gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata. Non gloriabor quia profui . ., sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, sed quia pro me Christi sanguis effusus est. Ep. 73 (ad Irenaeum): Ideo nemo glorietur in operibus, quia nemo factis suis iustificatur: sed qui iustus est, donatum habet, quia per lavacrum iustificatus est. Fides ergo est, quae liberat per sanguinem Christi.

facienda) will uns unser Heiland lieber durch Liebe und Wohlthat als durch Furcht bestimmen. Deshalb geht die göttliche Gnade voran durch die Menschwerdung, die Erlösung in der Taufe. In der Taufe empfängt der Mensch, wie die völlige Sündenvergebung, so Kräfte und Antrieb des heiligen Geistes zum Guten, und damit die Möglichkeit sich ein Verdienst zu erwerben. Denn die guten Werke, die er nun thun kann und zu thun verpflichtet ist (officia competentia gratis viris), die verdienen einen Lohn. Dieser Lohn besteht nicht in dem Besitze des Himmelreichs, der vita aeterna — dieß wird ohne Verdienst ausnahmslos allen, die sich bekehren (Buße und Glaube), zu Teil; er besteht in einem immer reicheren Maße der göttlichen Gnade, näher in je einem verschiedenen Grade der Herrlichkeit (gloria). So ist Alles Gnade: Kraft und Antrieb zum Guten und der Lohn des Guten [1]). Man kann sich nicht evangelischer ausdrücken. —

Und das spricht derselbe Ambrosius, der, so viel ich finde, die verhängnisvolle Unterscheidung zwischen praecepta und consilia zuerst bestimmt formuliert hat und letzteren ein sonderliches Verdienst zuschreibt, weit hinaus über den der treuen Erfüllung der göttlichen Gebote wartenden Lohn. „Diejenigen, welche die Gebote erfüllt haben, können sagen: wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir schuldig sind; wer die Ratschläge auf sich genommen hat, der spricht mit dem Apostel: siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? Als ein dem Herrn nützlicher Knecht, der die ihm anvertrauten Pfunde reichlich vermehrt hat, harrt er im Bewußtseiner Verdienste (bene sibi conscius meritorumque securus) des Lohnes seines Glaubens und seiner Tugend" [2]). Unter diesen verdienstlichen Werken steht die Virginität oben an; sie wird in überschwänglicher Weise gepriesen; „die heiligen Jungfrauen führen ein Leben der Engel", schreibt er an seine Schwester, die Jungfrau Marcellina. Ein weiteres ist die Verzichtung auf eine zweite Ehe, — überhaupt das Mönchtum, die mönchische Askese, außerdem Werke der Liebe an Andern, durch welche eigene Sünden aufgewogen werden können (compensatio charitatis). Die Fürbitten der Märtyrer und der heiligen Jungfrauen soll man suchen, ut habeatis, quarum meritis vestra delicta redimantur. Für schwere Sünden bedarf es der strengen

1) Epist. 41 (ad sororem), 7: Christi beneficia et incentiva virtutis sunt et praemia, vgl. in Luc. VII, 220.

2) de viduis c. 11 u. c. 12. praeceptum — consilium. de offic. minist. II, 8.

kirchlichen Pönitenzen, und diese haben sowohl satisfaktorische als züchtigende Bedeutung: sie sollen die Wurzel der Sünde in den Gefallenen austilgen, aber auch die Vergebung der Sünden (durch die Kirche) ihnen vermitteln; de vid., de virginitate und de paenitentia[1]).

Die bisher angeführten Aussagen der VV. sind zumeist gelegentliche Äußerungen von praktischer Tendenz oder kommen im Anschluß an Schriftstellen vor. Wir werden in dieser Nebeneinanderstellung von Glaube und Liebe oder Glauben und Werken noch keinen Widerspruch gegen die seligmachende Bedeutung des ersteren finden, die doch von ihnen allen anerkannt wird, um so weniger als ja in der That in dem Christen beides unmittelbar beisammen ist und ein unzertrennliches Ganzes bildet. Man fühlt es namentlich den Aussprüchen der älteren Väter an, daß sie nichts anderes sind als ein unbefangener Ausdruck des christlichen Bewußtseins, und daß der Glaube an Christum das Lebensprinzip ihrer Verfasser ist — der Glaube, aus dem die Liebe quillt. Ich kann mir nach dem Totaleindruck, den ich von ihren Schriften habe, nicht anders denken, als sie würden die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens und der Werke zum Heile, wenn sie ihnen scharf entgegengetreten wäre, beantwortet haben, wie Origenes: quod prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmenta aedificii spes est, perfectio autem et culmen totius operis charitas. Jenes Gebundensein (ob. S. 114 f.) an die überkommene Beurteilung des Menschen auch in seinem Verhältnis zu Gott nach seiner Leistung und die Verkennung dieses Verhältnisses als eines durchaus persönlicher Gemeinschaft verschloß allerdings den Blick für das volle evangelische Verständnis der Sünde als Schuld wie der freien Gnade Gottes als seiner gnädigen Gesinnung, legte zu viel Gewicht auf die Lehre und das Vorbild Jesu, ließ die Versöhnung zurücktreten hinter die Erlösung vom Tode und empfahl Bewährung der im Christentum vorhandenen vorzüglicheren Tugendkräfte durch Erweisung einer über die natürliche Anlage des Menschen hinausgehenden asketischen Frömmigkeit im Mönchtum[2]). Aber daneben steht doch die

1) Über Ephräm s. m. Christol.

2) Über das Mönchtum vgl. gegen Weingarten, Über den Ursprung des Mönchtums im nachkonst. Zeitalter 1877 und PRE² X, 758 ff. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und s. Gesch. 3. Aufl. 1886. Lucius, Die Therapeuten 1879 und Ztschr. f. KG. VII, 163 ff. Zahn, Forschungen II, 183 ff. Bornemann, De monachatus origine 1885.

apostolische Bezeugung in unbedingter Wertschätzung, und im Anschluß und in Anlehnung an dies apostolische Wort gehen doch die großen evangelischen Grundgedanken von der Gnade Gottes, von der alleinigen Mittlerschaft Christi, von der Sündenvergebung durch den Glauben und den ihnen folgenden Werken einher — sie sind in dieser Zeit noch keineswegs so weit zurückgetreten, wie man oft annimmt, sie tönen noch immer in den Gemeinden wieder. Es fragt sich, welche von beiden die Obmacht behalten wird. Es wird Alles darauf ankommen, ob es gelingt, noch tiefer in die Paulinischen Briefe, deren Schwierigkeit allgemein gefühlt wird, einzudringen.

Zunächst war es jedoch nicht dieser Punkt, sondern die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Gnade zu der menschlichen Thätigkeit in dem Werke der Bekehrung und Erneuerung, welche die Kirche zu lösen hatte.

Beilagen.

Beil. zu S. 314 ff. [In ganz wesentlicher Weise hat das Verständnis der Theologie des Apollinarius Caspari gefördert durch seinen Nachweis (Alte und neue Quellen S. 18 ff. und 65—146) einer Reihe von Schriften und Bekenntnissen desselben, welche anderen Verfassern untergeschoben worden sind. Caspari hat gezeigt, daß die *κατὰ μέρος πίστις* unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus und die dem Bischof Julius von Rom zugeschriebenen Briefe *πρὸς Διονύσιον*, *πρὸς Προσδόκιον*, ein *Ἐγκύκλιον*, und Abhandlungen *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* und *πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου* (Lagarde, Titus Bostrenus S. 103—124), endlich das angeblich athanasianische Bekenntnis *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* den Apollinarius zu ihrem Verfasser haben. Er legt dar, wie es so zu sagen eine ganze kleine Literatur von Apollinarius gegeben habe, welche verschiedenen älteren Verfassern beigelegt worden. Auf dem von Caspari gewiesenen Weg hat dann Dräseke weiter zu gehen versucht, indem er namentlich für pseudo-justinische Werke die Autorschaft des Apollinarius wahrscheinlich machte. So für die kürzere Gestalt der *ἔκθησις πίστεως* — als der Schrift des Apollinarius *περὶ τριάδος* — (Zeitschr. f. KG. VI, 1 ff., 503 ff.), für die cohortatio (ebd. VII S. 257 ff.), die pseudojust. Fragmente I, VI, VII ed. Otto (Jahrbb. f. prot. Theol. 1884 S. 347 ff.). Als apollinaristisch suchte er auch zu erweisen die dem Gregor. Thaum. zugeschriebenen Homilien und den *Χριστὸς πάσχων* (ebd. 1884 S. 657 ff.), welches letztere Werk dagegen Brambs, Der *Χριστὸς πάσχων* (1884) in das 12. Jahrh. verweisen will. Christologische Fragmente des Apollinarius finden sich bei Gregor von Nyssa, Theodoret und in den von Mai Script. vet. nova coll. VII und im Spicil. Rom. X, 2 edierten Schriften. Dräseke

beabsichtigt eine Gesamtausgabe derselben. Er weist darauf hin, daß wie Caspari die Fragmente bei Theodoret der *κατὰ μέρος πίστις* entnommen gezeigt, so die zahlreichen von Gregor in seinem *ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* mitgeteilten der christol. Hauptschrift des Apoll.: *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* angehören, welche daher bei Berücksichtigung des von Gregor indirekt Referierten in ihrem Gedankengang noch wiederhergestellt werden kann.

Apollinarius hat in mehreren, zum Teil zugleich im Namen seiner Anhänger ergangenen, Bekenntnissen seine Lehre kurz zusammengefaßt. Ihnen schließt sich das Bekenntnis seines Schülers Jobius (ob. S. 316 f.) an. In dem längeren Bekenntnis in der *κατὰ μέρος πίστις* (ob. 316 A. 2) bekennt Apoll. von dem wahrhaft Mensch gewordenen Gottessohne *εἶναι τέλειον αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν τὴν προσκύνησιν τοῦ λόγου κ. τῆς σαρκὸς, ἣν ἀνέλαβεν;* nicht sei ein anderer der Mensch aus Maria und der Gott aus Gott, denn nicht wohne der Logos als *ἴσος ἐν ἴσῳ*, vielmehr ist auch Ein Leiden *κατὰ σάρκα*, Eine *ἀνάστασις ἐν δυνάμει θεότητος αὐτοῦ.* Am bezeichnendsten ist das Gesamtbekenntnis einer apoll. Synode: *Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ ζῶν λόγος καθ' ἕνωσιν τὴν πρὸς θεότητα ἐκ τῆς πρώτης συλλήψεως τῆς ἐν τῇ παρθένῳ κ. οὕτως ἄνθρωπος γέγονεν . . . καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον, τὸ ἑνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπινον πνεῦμα. καλεῖται γὰρ κ. ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σάρξ. ὁ δὲ κύριος ὑπὲρ ἡμᾶς ἄνθρωπος· διὸ κ. ἐπουράνιος ἕνεκα τοῦ ἰδίου πνεύματος ἐπουρανίου τυγχάνοντος, ᾧ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς οὐκ ἀντετάξατο· καὶ οὕτως ἐλύετο ἐν Χριστῷ ἡ ἁμαρτία, καὶ κατελύθη ὁ ἐκ τῆς ἁμαρτίας θάνατος, κ. ἡμεῖς μετέχοντες τοῦ κατορθώματος πίστει σωζόμεθα, κ. ὁμοιώσει τῇ πρὸς τὸν ἐπουράνιον γινόμεθα ὄντες χοϊκοῦ πατρός.* — Ein anderes Bekenntnis (Caspari S. 94) beginnt: *Ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ἐπιδεδημηκέναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον . . ., ἀλλ' αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι, μὴ ἀντειληφότα νοῦν ἀνθρωπινὸν, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ῥυπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον. διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδὲ ἀναίσθητον, οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σώτηρ.* Endlich in dem pseudoathan. Bek. *περὶ σαρκώσεως* (Mansi IV, 689): *ὁμολογοῦμεν αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα· οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένην.* — Über den im

Ganzen mehr aristotelischen als platonischen Charakter der philosophischen Voraussetzungen des Apollinarius und seine daher nicht so konsequent als man anzunehmen pflegt trichotomische Anthropologie vgl. Dräseke, Ztschr. f. KG. VII, 132 ff.]

Beil. zu S. 418. [Zu den wertvollsten Bestandteilen der sog. Didache gehören die c. 9 und 10 mitgeteilten Abendmahlsgebete. In Betreff des Kelches: „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Kindes David, welchen Du uns kund gemacht hast durch Dein Kind Jesus". In Bezug auf das Brodbrechen: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche Du uns kund gemacht hast durch Dein Kind Jesus. Wie dies Brod zerstreut war auf den Bergen, so werde auch Deine Kirche gesammelt von den Enden der Erde in Dein Reich." Nach der Agape, unmittelbar vor dem Empfang des Abendmahls (vgl. Zahn, Forschungen III, 293 ff.): „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, welchen Du hast Wohnung machen lassen in unseren Herzen und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, welche Du uns kund gethan hast durch Dein Kind Jesus." Daran schließt sich der Dank für die Gaben der Schöpfung und Erlösung („Uns aber hast Du gegeben geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch Dein Kind"), und die Bitte: „Gedenke, Herr, Deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Übel und sie zu vollenden in Deiner Liebe, und bringe sie zu Hauf von den vier Winden, sie, die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr bereitet hast". „Kommen möge die Gnade und die Welt vergehen." Wohl aus Rücksicht auf die Katechumenen (Did. 9, 3) ist genauere Mitteilung über den Spendeakt unterlassen.]

Beil. zu S. 420. Das Wichtigste aus der Literatur: Döllinger, die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrh. 1826, (tendenziös im römisch-katholischen Interesse). Höfling, die Lehre der ältesten K. vom Opfer 1851. Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl u. s. Geschichte 1845. Bd. 1 (ganz von reformierter Anschauung aus). Kahnis, die Lehre vom Abendmahl 1851 und die Modifikation in desselben Kirchenglaube vom J. 1864. II §. 7. Rückert, das Abendmahl 1856. Steitz in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. IX. X. XI. XII. XIII, eine Reihe sehr fleißiger und umfassender, aber nichts weniger als unbefangener Abhandlungen. [Steitz behauptet bei den griech. Vätern durch die Konsekration eine dynamische

Veränderung der Elemente, keine symbolische noch metabolische: Die Väter des 2. bis zur Mitte des 4. Jahrh.s wissen von keinem Genuß des real gegenwärtigen Leibes Christi, sondern nur von einer Ernährung der vernünftigen Seele mit der absoluten Wahrheit des Logos durch Vermittlung seiner Fleischwerdung. Dann vollzieht sich schnell der Übergang zu einer realistischen Auffassung. Chrysostomus, welcher sie sehr bestimmt vertritt, lehrt bereits eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut; klar wird dieselbe jedoch erst bei Johannes von Damaskus vorgetragen.] — Über die Lehre des Irenäus, Thiersch in der Luth. Zeitschr. 1841, H. 4. Dorner II, 496. Dagegen Steitz a. a. O. XI, Hft. 3, welcher *πρᾶγμα οὐρ.* für „den vom Himmel stammenden Weihesegen" erklärt; was ich für ganz unstatthaft halte. — Über Tertullian besonders die oben S. 412 erwähnte sorgfältige und durch ihre umfassenden Forschungen über Tert.s Sprachgebrauch entscheidende Arbeit von C. L. Leimbach.

Beil. zu S. 435. Über Cyrill von Alexandria sagt Steitz XII, 2 S. 213 und 239 ff.: „Cyrill habe, wo er sich dogmatisch ausspricht, nicht gewagt, die substanzielle Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu behaupten, seine eigentliche Meinung sei vielmehr, der göttliche Logos habe seine göttliche Lebenskraft dem Brode mitgeteilt, aber dieses eucharistische Brod sei nicht der Leib Christi selbst, sondern nur nach seiner Kraft und Wirkung. — Ferner: die Wirkung beziehe sich ausschließlich auf den Leib des Empfängers; das ethische Interesse trete ganz zurück". Ich vermag keine dieser Auffassungen zu teilen. Die erstere deshalb nicht, weil Cyrill zu oft und zu bestimmt die Identität beider ausspricht (jedoch ohne Vernichtung der Leiblichkeit Christi) und den Akt, wodurch das Brod zum Leib wird, als *μεταποιεῖν, μεθιστάναι, ἀναστοιχειοῦν* bezeichnet. Die andere nicht, weil sich eine solche Trennung der Wirkung von dem Leib des Herrn mit seiner ganzen Christologie nicht verträgt, weil er ad Nest. IV, 5 am Ende die geistliche und leibliche Wirkung zusammenfaßt, und a. a. O. sagt, daß, wer Christi Fleisch und Blut genießt, in Christo und Christus wiederum ganz in ihm erfunden werde. Nennt er doch IV, 5 das Abendmahl geradezu *ἐναργὴς ἀνθρωποφάγεια*.

III.

Die Anthropologie.

Die Lehre vom Menschen hat sich vorzugsweise in der abendländischen Kirche ausgebildet, obwohl auch die griechische anfänglich daran Teil nahm. Es handelt sich dabei nicht um Bestimmungen über Natur und Eigenschaften des Menschen, denn dies sind keine Artikel des Glaubens, sondern nur um das ethisch-religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott, um Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit, um Sünde und Gnade, um göttliche Gnadenwirkungen und menschliche Selbstthätigkeit bei der Bekehrung — und darüber kam es zu kirchlichen Verhandlungen und Bestimmungen erst im pelagianischen Streit. Bis dahin finden wir zwar mannigfaltige Meinungen der Kirchenlehrer, verschiedene Gesichtspunkte und Anschauungen, aber noch keinen gemeinsamen Lehrbegriff, was bei der Beurteilung der Geschichte unseres Dogma wohl zu beachten ist. Es lag bis dahin außerhalb des Kreises der dogmenbildenden Thätigkeit der Kirche. Daß es so spät an die Reihe kam, hat darin seinen Grund, daß erst die objektive Seite des Christentums, die Theologie und die Christologie, diese wenigstens in ihren Grundzügen, herausgebildet sein mußte; daß die Durcharbeitung desselben dem Abendlande zufiel, hat seinen Grund in dem ethisch-praktischen Geist der unter der römischen Herrschaft befaßten Völker. Eben damit hängt es auch zusammen, daß hier die Lehre von dem Wesen der Kirche aufs neue in Angriff genommen wurde.

So wenig die natürliche Beschaffenheit des Menschen einen Glaubensartikel bildet, so konnten doch die Vorstellungen die VV. darüber nicht ganz ohne Einfluß auf die Lehrmeinungen über Sünde und Gnade bleiben, wie dies auch schon bei der Christologie

der Fall war. Wir schicken daher das Wichtigste darüber kurz voraus.

Die anthropologischen Voraussetzungen.

Was die griechischen VV. betrifft, so wissen wir bereits, daß Viele derselben den Menschen bestehen ließen aus σῶμα, ψυχή und πνεῦμα oder λόγος, wobei sie unter der Seele das animalische Lebensprinzip verstanden, unter dem Geiste das höhere Element, das Gottverwandte im Menschen, welches der Sitz der Vernunft und Freiheit ist, — so die meisten Apologeten, so insbesondere Origenes und mehrere spätere Alexandriner, wie Didymus und Gregor v. Nyssa; jedoch in verschiedenem Sinn. Denn während Justin, Clemens Al. und namentlich Origenes nicht ohne einen pantheistischen Anflug den Geist (τὸ λογικόν) als die individuell gewordene Immanenz des göttlichen Logos im Menschen, und insofern als integrierenden unverlierbaren Bestandteil seines Wesens, von dem Bösen aber unberührbar dachten[1]), sah Irenäus in ihm die von Oben her dem Menschen einwohnende Gotteskraft, welche zum ethischen Vollbestand desselben erforderlich, aber verlierbar sei[2]). Seit dem apollinaristischen Streit trat diese, ohnehin sehr fließende Trichotomie wegen ihrer bedenklichen Konsequenzen für die Christologie allmählich zurück und die Dichotomie ihr zur Seite. Bei den griechischen Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts findet sich häufig beides neben einander, so nämlich, daß die Teilung in Leib und (vernünftige) Seele die übergreifende ist und sich die Trichotomie unterordnet. Bei Chrysostomus findet sich letztere gar nicht[3]), ebensowenig bei dem Antiochener Theodor v. M. Dagegen haben die Abendländer von Tertullian an die Dreiteilung entschieden verworfen und Seele und Geist für eine und dieselbe

---

1) σπορὰ τοῦ λόγου · μέρος τοῦ θεοῦ · ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα. Über Justin Semisch II, 365 u. v. Engelhardt 112 ff. (doch s. auch u. S. 459 A. 2); über Origenes m. Monogr. S. 189—198. Über Clemens urteilt anders Winter S. 59.

2) adv. Haer. V. 6, l. 9, 1; s. Duncker 90.

3) In Phil. hom. 7: ἡμεῖς ψυχὴ καὶ σῶμά ἐσμεν. In den Stellen, die Baur, Vorlesungen über die D.-Gesch. I, 2 S. 282 dafür anführt, bedeutet πνεῦμα die Gabe des h. Geistes. Vgl. Förster, Chrysostomus S. 58.

unteilbare Wesenheit erklärt: anima unius substantiae [1]), und so herunter bis auf Hieronymus und Augustin, der eine sehr verständige Vermittlung zwischen beiden Ansichten versucht: Seele und Geist sind ihm substanziell Eins; aber diese Eine geistige Wesenheit heißt ihm anima, sofern sie das den Körper formierende und belebende Prinzip, spiritus sofern sie die Potenz des vernünftigen Denkens ist, sofern sie die mens und ratio in sich trägt — rationale nostrum [2]). Wenn Tertullian der Seele ein corpus propriae qualitatis et sui generis zuschrieb (de anim. 9), so dachte er sie als eine reale, aus dem göttlichen Hauch entsprungene ätherische Substanz, die einen Organismus geistiger Kräfte in sich trägt und in einer gewissen (begrenzten) Gestaltung existiert, nicht aber als ein leiblich-materielles Wesen. Denn er unterscheidet sie als den seiner Natur nach vernünftigen und unsterblichen Teil des Menschen ausdrücklich von dem materiellen Leibe. Beide verwandt, bedingen und fordern sich gegenseitig. Mit dieser Ansicht steht übrigens Tertullian allein. Die übrigen Kirchenlehrer behaupten die Unkörperlichkeit der Seelen, die griechischen mit Energie [3]).

Daran knüpft sich die Frage nach ihrer Entstehung. So sehr man in dem Satze: anima non ex Deo sed de Deo eins war, so weit gingen doch die Ansichten in der Antwort auf diese Frage auseinander. Origenes hatte eine Präexistenz der Seelen gelehrt und einen vorzeitlichen Fall, in Folge dessen sie in irdische Leiber gekleidet und in dieses Zeitleben eingethan worden seien; Tertullian hingegen, daß aus der Einen aus Gott emanierten Seelensubstanz Adams die übrigen auf dem Wege der natürlichen Generation zu-

1) de an. c. 10: duo non erunt, quae dividi non possunt . . Ipsa anima spiritus, sicut ipsa dies lux. — Ambrosius neigt zur trichotomischen Auffassung, obwohl bei ihm auch die dichotomische nicht fehlt; vgl. Förster, Ambrosius S. 139 f.

2) August. de civ. D. XIV, 2. 6. de Trinit. X, 11. 18: Utrumque unius substantiae, una vita; oder aber pars inferior et superior Quaest. 83, 7. de anima et eius orig. IV, c. 22 (Migne T. X, 545 ff.) S. Gangauf, die Psychologie Augustins. Neben die erkennende Seite aber setzt er den Willen: arbitrium liberum spontaneum. In der Mitte zwischen beiden liegt die cupiditas.

3) Doch vertritt auch Methodius eine gewisse Körperlichkeit der Seelen S. 97 ed. Jahn (bei Photius cod. 235), und ebenso Arnobius (Franke a. a. O. o. S. 162).

gleich mit dem Leibe sich fortpflanzen. Alle Seelen sind ihm daher gleichsam Absenker aus einer gemeinsamen Wurzel [1]). Der bezeichnende Ausdruck dafür ist tradux animae, eine Vorstellung, die nach dem Zeugnis des Hieronymus im Abendland eine Zeit lang die am meisten verbreitete war, jedoch auch von einigen spätern griechischen VV. geteilt wurde [2]). Die origenische Hypothese wurde schon frühzeitig als schriftwidrig bekämpft und später (543) als unkirchlich verworfen. Um so größeren Eingang gewann die Kreationstheorie bei griechischen und lateinischen Kirchenlehrern (z. B. Gregor v. Nazianz und Basilius), trotz der Schwierigkeiten, an denen sie leidet. Hieronymus und Theoret bezeichnen sie geradezu als die herrschende. Selbst Augustin wagte es nicht, sie entschieden abzuweisen, obwohl seine Hamartologie zum Traducianismus hindrängte. Eine kirchliche Lehre darüber gab es überhaupt in der alten Kirche nicht.

Dagegen war man allgemein darin einverstanden, daß der spezifische Vorzug der menschlichen Natur in der Vernunft und Freiheit bestehe. Beide zusammen — jene das Vermögen der Gottes- und Welterkenntnis, diese das Vermögen der Selbstbestimmung, näher *τὸ νοερόν* als Wahlfreiheit *τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἡ προαίρεσις αὐτεξούσιον* — begründen die sittliche Würde des Menschen, seine Selbstverantwortlichkeit und die Möglichkeit der Gottesgemeinschaft. Einstimmig sagen die VV.: *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, αὕτη γὰρ φύσις τῆς ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν* [3]). Ja Origenes bezeichnet es als ein Stück der Glaubens-

---

1) de anima c. 19 u. 27: omnis anima — surculus ex matrice Adam in propaginem deducta; ex una anima tota haec animarum abundantia agitur.

2) Von Athanasius c. Ar. II, 48: *ἐν αὐτῷ* (in Adam) *ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους*, und von Gregor v. Nyssa, de homin. opific. 29. Auch von Apollinarius (o. S. 314 A. 1).

3) *γεννητοῦ δὲ παντὸς ἡ φύσις κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικός· οὐ γὰρ ἂν ἐπαινετέον οὐδὲν αὐτῶν, εἰ οὐκ ἂν ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε.* Vgl. Justin Ap. II, 7. I, 43. 44. dial. 4. 88. Tat. c. 8. 9. Athenag. de resurr. c. 12 Clemens Al. Str. II, p. 388. Origenes de princ. c. l. u. s. w., zahlreiche gleichlautende St bei allen griech. VV. Vgl. Semisch Justin 2, 373, 374; von Engelh. 151 ff., 264 ff. Iren. IV. 37, 1: liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, non coacte

regel: omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; de pr. praef. Eben dies ist auch der Begriff der Gottesebenbildlichkeit, zu welcher der Mensch geschaffen wurde. „Nach dem Bilde Gottes" bemerken sie zu Genes. 1, 26, das heiße: *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν αὐτόν;* so Justin Apol. 1, 28, Athenagoras de resurr. c. 12, Clemens cohort. 10: „Das Bild Gottes ist der Logos, die absolute Vernunft, das Bild des Logos der Mensch", so Irenäus IV. 4, 3: homo rationabilis et secundum hoc similis Deo, Tertullian [1]) und mit ihm die Abendländer bis auf Augustin: Ubi imago Dei? in mente, in intellectu, in voluntate, und die Griechen bis auf Joh. von Damaskus. In der nähern Bestimmung des Begriffs weichen sie aber vielfach von einander ab. Justin de resurr. 7. Irenäus V. 6, 1, Tertullian adv. Mc. II, 9, de bapt. 5 beziehen den Ausdruck auch auf den Leib, d. h. auf den ganzen Menschen, was die Alexandriner entschieden abweisen: *εἰκὼν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ.* Auch über die Unsterblichkeit der Seele erklären sich die Kirchenlehrer verschieden. Nach Justin und Irenäus ist die Seele nicht wesenhaft, d. h. aus sich selbst unsterblich, sondern durch die Teilnahme an dem absoluten Leben; zieht sich dies aus ihr zurück, so tritt die Möglichkeit ihrer Auflösung ins Nichtsein ein. Dasselbe meinte Theophilus, wenn er von Adam sagte: Gott habe ihn weder unsterblich noch sterblich geschaffen, sondern *δεκτικὸν ἀμφοτέρων* [2]). Dagegen rechneten Tertullian und Origenes die Unsterblichkeit zu den unverlierbaren Eigenschaften der gottverwandten Seele, welche Ansicht die bedeutendsten folgenden Kirchenlehrer teilen. Übrigens gestalten sich ihre Aussagen auch darnach different, je nachdem sie den Begriff des Todes auf den leiblichen beschränken oder ihn zugleich auf den geistlichen erstrecken. Nur darin stimmen

---

1) c. Marc. II, 5: liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam.

2) Just. dial. c. 5. 6: *εἰ ζῇ (ἡ ψυχὴ), οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς;* de resurr. 8 bekämpft er den gnost. Satz: *ἡ ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ κ. ἐμφύσημα,* vgl. Christol S. 116. Iren. II. 34, 4: anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. Theoph. ad Aut. II, 24. 27. Näheres bei Baur, Vorles. über D.-Gesch. 1, 575 ff. Über Tatian s. u. S. 465 und Harnack, Tatians Rede u. s. w. S. 52 und D. Gesch. S. 389. Uber Theodor Kihn S. 173 ff.

sie, mit Ausnahme der Antiochener, überein, daß der Eintritt des Todes keine durch die Schöpfung begründete Naturnotwendigkeit sei, sondern durch das ethische Verhalten gegen Gott bedingt: Deus non est causa mortis.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir an die Anschauungen der VV. über Urstand, Fall, Sünde und Gnade.

Erstes Stadium.

Das unmittelbare Bewußtsein des Christenstandes in den beiden ersten Jahrhunderten.

Bei den apostolischen Vätern finden sich noch keine lehrhaften Aussagen über unser Dogma. Sie gehen einfach von der Thatsache des Christentums aus, in dem sie stehen. Es ist der Stand eines neuen Lebens im Glauben und in der Liebe zu Gott in Christo, werkthätiger Glaubensgehorsam. In diesem Stande wissen sie sich selbst und erblicken ihn mit Dank gegen Gott an den christlichen Gemeinden. So kann Clemens an die Korinthier schreiben: „Wer wäre bei euch eingekehrt und hätte nicht euern tugendreichen und festen Glauben erprobt, euere besonnene Frömmigkeit in Christo nicht bewundert, euerer Demut, euerer selbstverleugnenden Bruderliebe und euerer Liebeswerke sich nicht gefreut? . . . . Geschmückt mit einem tugendreichen, achtbaren Wandel vollbrachtet ihr Alles in der Furcht Gottes. Die Gebote des Herrn standen auf den Tafeln euerer Herzen geschrieben" (c. 1. 2). Und Ignatius preist die Smyrnäer, „daß sie vollbereitet seien in unerschütterlichem Glauben, gleichsam angenagelt an das Kreuz Christi und gegründet in Liebe in dem Blute Christi" (c. 1). Einen geisterfüllten, lebendigen Tempel Gottes, eine Gemeinde von Gotteskindern, von Gottesträgern, von Gottgeliebten nennt er die Ephesier, die Magnesier, die Römer; wie eine lautredende Predigt von der Herrlichkeit des Christentums stehen sie in der Welt[1]).

1) ad Eph. 9, 14. Magn. 1, 12. Rom praef. Vgl. Justin Apol. I; epist. ad Diogn. Neander, Denkwürdigkeiten 1, S. 47 ff. Kahnis, vom heil. Geist 164 ff.

Begründet wissen sie diesen Stand eines neuen Lebens durch die Bekehrung und die Taufe, deren wiedergebärende Kraft sie an sich erfahren haben (s. oben), und ihr Bestreben ist auf die Bewahrung und Bewährung desselben sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaft als gegenüber der Welt gerichtet. Dabei sind sie sich ihres vorchristlichen Zustandes, als eines Standes der Sündigkeit und Verlorenheit wohl bewußt[1]). Die Erinnerung an das Elend der Sünde, an die alte Nacht und Macht des ungöttlichen Wesens lebt noch in ihnen. Aber dieses Bewußtsein ist nicht das vorherrschende, sondern das der Erlösung. Ihr Blick ist vorwärts gerichtet. In der Gemeinschaft mit Christo sind sie des Sieges über Sünde und Tod gewiß und kämpfen den Kampf der Weltüberwindung in Hoffnung auf die nahe Zukunft ihres Herrn[2]).

Die dogmatische Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade liegt ihnen noch ferne. Als Christen fühlen sie in sich die Kraft, der sittlichen Aufgabe ihres Berufs zu genügen und sprechen dies auch ganz einfach und unbefangen aus, ohne näher darauf zu reflektieren[3]), ob und wie weit diese sittliche Bethätigung ihres Christenstandes bedingt sei durch die göttliche

---

1) Vgl. z. Bd. 2 Clem. 1: *πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ, προσκυνοῦντες λίθους κ. ξύλα . . ἔργα ἀνθρώπων· καὶ ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος . . . ἠλέησεν γὰρ ἡμᾶς κ. σπλαγχνισθεὶς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην κ. ἀπώλειαν, κ. μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας, εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ. ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας κ. ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς.*

2) Ebd.: *τὸ φῶς γὰρ ἡμῖν ἐχαρίσατο, ὡς πατὴρ υἱοὺς ἡμᾶς προσηγόρευσεν, ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν.* 1 Clem. 35: *ὡς μακάρια κ. θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί. ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ· καὶ ταῦτα πάντα ὑπέπιπτεν ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. τίνα οὖν ἄρα ἐστὶν τὰ ἑτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν; ὁ δημιουργὸς κ. πατὴρ τῶν αἰώνων . . αὐτὸς γινώσκει τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλονὴν αὐτῶν.* Barn. 16: Bevor wir zum Glauben kamen, war unser Herz voll Götzendienstes und eine Behausung der Dämonen durch Gotte Zuwiderhandeln; da wir aber empfingen Vergebung unserer Sünden und hofften auf seinen Namen, wurden wir neu, wieder von Anfang geschaffen, deshalb wohnt Gott in uns.

3) Hermas mand. 12, 4: *δύναται πάντων κ. πασῶν τῶν ἐντολῶν κατακυριεῦσαι ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον* (der die ganze Welt zum Dienst des Menschen geschaffen) *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.*

Kraft, die sie von der Taufe und Wiedergeburt her in sich tragen, oder durch das Vermögen des eigenen natürlichen Willens; wie ja auch der einfache Christ, wenn es sich um die Erfüllung des göttlichen Willens handelt, sich nicht erst auf die Erörterung dieser Fragen einläßt — genug, daß er sich der Kraft und Lust dazu bewußt ist. Daß sie den Quell, aus dem ihnen beides zugeflossen, sofort wieder sollten vergessen haben, dürfen wir zumal den VV. der Anfangszeit nicht zutrauen [1]).

Auch weiterhin sehen wir beides in einander fließen. Neben der Anerkennung eines allgemeinen sittlichen Verderbens und der Notwendigkeit göttlichen Gnadenbeistandes zum Vollbringen des Guten tragen sie ein starkes Gefühl der Willensfreiheit und Willenskraft in sich. Dies das Gemeinsame.

Dabei gewahren wir jedoch frühzeitig einen gewissen Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche: Die Griechen legen das größere Gewicht auf die Freiheit, die Lateiner auf die Sünde und auf die Gnade. Es hängt dies mit einer schon oben berührten allgemeinen Eigentümlichkeit beider und mit bestimmten Zeiterscheinungen zusammen.

Die griechischen Kirchenlehrer faßten überhaupt das Christentum vorzugsweise von Seite der Erkenntnis als eine neue Wahrheitsoffenbarung, und das Verhältnis derselben zur vorchristlichen Zeit als das einer höhern Stufe. In der Idee des Logos fanden sie eine Vermittlung zwischen beiden (s. oben 1. Abschnitt). Diese zu große Annäherung auf dem intellektuellen Gebiete blieb nicht ohne Rückwirkung auf das ethische (ob. S. 111 ff. 136 ff.). Mit der Idee des Logos nahmen sie zugleich den hellenischen Begriff der Vernunft und Freiheit (den des natürlichen Menschen) als der unbeschränkten Macht der Selbstbestimmung in ihre Theologie herüber. Bestand ja die wesentliche Heilsgabe der Gegenwart neben der Tilgung der vergangenen Sünden in der Mitteilung vollkommener Erkenntnis Gottes und seines Willens, so mußte schon der natürliche Mensch in sich eine Befähigung besitzen, dieser Erkenntnis gemäß zu handeln und sich des durch Christum gewiß gemachten und ermöglichten Lohnes der Unvergänglichkeit würdig zu machen. So erhielt das *αὐτεξούσιον*

---

1) Barnabas c. 6, 11: *ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Vgl. 5, 1. 6, 17. 14, 5. 15, 7.

die Bedeutung eines wertvollen Bestandteils christlichen Glaubens [1]). Dazu kam ein zwiefacher Gegensatz, der die Kirchenlehrer bestimmte, gerade dieses Moment mit Nachdruck zu betonen: die heidnische Philosophie die stoische namentlich, lehrte ein Fatum, welches mit unwiderstehlicher Gewalt über den menschlichen Geschicken waltet und die sittliche Freiheit auf ein Minimum beschränkt, die Gnostiker statuirten eine zwiefache Klasse von Menschen (*διάφοραι φύσεις*), von denen die eine ihrer natürlichen Beschaffenheit nach dem höheren Leben zugewendet, die andere der Herrschaft der Hyle unterworfen sei. Damit aber verwandelten sie den ethischen Unterschied zwischen gut und bös in einen physischen, die Wiedergeburt in einen Naturprozeß, das Sündigen in eine Notwendigkeit (s. oben). Beiden gegenüber galt es, den ethischen Charakter des Christentums und mit ihm die Willensfreiheit als das Prinzip der freien Selbstbestimmung und als den Grund der Selbstverantwortlichkeit des Menschen recht nachdrücklich hervorzuheben. Und zwar mußte in diesem Gegensatz die Freiheit als etwas in der Natur des Menschen Begründetes, Unveräußerliches geltend gemacht werden; denn es handelte sich da nicht um ein erst durch Schuld des Menschen eingetretenes Unvermögen zum Guten, sondern um die Abwehr einer schon durch die Schöpfung gesetzten oder durch das Fatum bedingten Naturnotwendigkeit. — In demselben Maße nun, als man die Freiheit in den Vordergrund stellte, trat der Blick auf die sittliche Ohnmacht und auf die göttlichen Gnadenwirkungen zurück. Nicht daß man diese übersehen hätte, aber sie behielten für die Reflexion eine sekundäre Bedeutung. Um so mehr, als das dogmenbildende Interesse andern Objekten zugewendet war.

Auch die lateinischen Kirchenlehrer traten für die Freiheit ein, auch ihre Anschauung von dem Verhältnis göttlicher und menschlicher Wirksamkeit zum Zustandekommen des Guten ist noch keineswegs die späterhin kirchlich gewordene; aber wie sie den Gegensatz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen weit schärfer faßten und die Aufgabe des Christentums mehr von der praktischen Seite,

---

1) S. z. B. Justin apol. I, 43 f. II, 7. Dazu von Engelhardt S. 151 ff. 479 ff. Dem Justin ist die Gerechtigkeit des Menschen eine Gabe Gottes, aber er weiß sich das nur so zu denken, daß Christus durch Wort und Vorbild belehrt, und dadurch der Mensch in Stand gesetzt ist, mit seinen logischen Kräften gerecht zu leben.

so legten sie ein größeres Gewicht auf Sünde und Gnade als die Morgenländer.

Dieser Unterschied reicht bis in das Zeitalter der Apologeten zurück, prägt sich am klarsten in dem Verhältnis der alexandrinischen zur tertullianischen Theologie (einigermaßen auch in der der späteren alexandrinischen zur antiochenischen) aus und geht bis auf Augustin herunter. Wir haben ihn daher näher ins Auge zu fassen [1]).

Zweites Stadium.

Urstand und Sünde, göttliche Gnade und menschliche Freithätigkeit vom Ende des zweiten bis ins fünfte Jahrhundert.

A. Die griechische Kirche.

1. Die Annahme eines Standes ursprünglicher Integrität der Menschen und einer hernach eingetretenen Disharmonie und Depravation ist die allgemeine Voraussetzung des christlichen Gemeinglaubens an die Erlösung. Der gewöhnlichste Ausdruck dafür ist: Besitz und Verlust oder vielmehr Verdunklung und Entstellung des göttlichen Ebenbildes. Was Irenäus III, 18, 1 sagt: quod perdideramus in Adam i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo recipimus, unterschreiben dem Sinne nach alle VV. Nur darf man ihre Ansicht vom Urstande nicht, wie gewöhnlich geschieht, lediglich nach ihrem Begriff von dem göttlichen Ebenbild (Vernunft und Freiheit) bemessen. Denn dieser ist sehr fließend. Mehrere der älteren VV. unterschieden von der *εἰκών* die *ὁμοίωσις*, als einen Stand höherer, durch die Selbstthätigkeit des Menschen erst zu erreichender sittlichen Vollkommenheit [2]). Hiernach würde dem Erstgeschaffenen nur die natür-

---

1) Vgl. zum Flgd. Wörter: die christl. Lehre über das Verh. von Gnade und Freiheit 1856; der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre 1866. Landerer: Verh. von Freiheit und Gnade in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. 2, Heft 3, 1857; Luthardt, Lehre vom fr. Willen 1863. H. Wendt, Die christl. Lehre von der menschl. Vollkommenheit. 1882. S. 8—90.

2) Clemens Al. Str. II, 22. Origenes de princ. III. 6, 1: imaginis dignitatem in prima conditione percepit homo, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Ähnlich auch Irenäus V. 6, 1. 16, 2

liche Anlage zur Gottesgemeinschaft eignen, die Verwirklichung seiner Freiheit anheimfallen, und könnte jedenfalls von einem Verluste des Gottesbildes nicht die Rede sein. In der That war dies die Ansicht der Apologeten, obwohl auch sie nicht den Anfang als einen Zustand bloser Indifferenz zwischen gut und böse dachten. Denn eine „kindesartige Einfalt und Reinheit", und die Aufgabe, aus dem Stande der „Kindesunschuld" zum sittlichen Mannesalter zu reifen, vindicierten auch sie dem ersten Menschen; *ἔτι νήπιος ἦν, ἁπλοῦς καὶ ἀκέραιος,* sagt Theophilus von ihm[1]). Selbst Irenäus der ihn von Haus aus am kindesartigsten und dürftigsten denkt[2]), läßt ihn doch vor dem Fall mit dem Gewand der Unschuld bekleidet sein und durch den Fall die wahre Vernunft und das wahre Leben verlieren. Indessen führt schon Origenes jene, von ihm gemachte Unterscheidung nicht durch. Die Späteren identificieren entweder Bild und Ähnlichkeit, oder wenden beide zumal auf den Urstand an, wozu sie dann auch noch teils die Unsterblichkeit, teils die Herrschaft über die Natur hinzunehmen[3]). So schlagen sie denselben höher an. Sie beschreiben den Urstand als den normalen, positiv guten Anfang, vermöge dessen der Mensch seiner göttlichen Idee entsprach und zugleich in seiner Freiheit das Vermögen zu ihrer vollen Selbstverwirklichung besaß. So bereits Origenes c. Cels. VII, 63: „Das Bild Gottes, zu welchem der Mensch geschaffen wurde, hat seinen Sitz in dem innern Menschen,

---

und die Gregore. Dasselbe meint Tertull, wenn er de bapt. 5 von der Taufe sagt: restituitur homo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur.

1) Justin Apol. I, 28. dial. 88. Clemens Str. IV, 12. 23. Tatian setzt das Bild in den dem Menschen einwohnenden Geist Gottes. Theoph. ad Autol. II, 24. 25.

2) Iren. IV. 38, 1: Deus ipse quidem potens fuit praestare homini perfectionem ab initio, homo autem impotens (erat) percipere illam; infans enim fuit; ebend. c. 5. 4.

3) Die beiden Gregore schließen in den Begriff des *εἰκών* immer auch die wirklich gute Richtung auf Gott ein. Cyrill v. Al. verwirft die Unterscheidung ganz: *οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῖ, πλὴν ὅτι καθ' ὁμοίωσιν* (Tom. VI, 372), auch Chrysostomus hat sie nicht; Johann von Dam. bezieht beides so auf den Urstand, daß er imago in die geistige Natur, similit. in die *ἀρετή* setzt, de fide orth. II, 12. Andere wieder anders. Meine Christologie 1, 118 f. 153 ff.

dem Geiste, welcher fähig ist es anzunehmen. Und es wird wiederhergestellt, wenn jemand heilig wie Gott, vollkommen wie Gott wird und seiner Seele die Charaktere des göttlichen Urbildes (des Logos) eindrückt. Selbst der Leib derjenigen, deren Seele so beschaffen ist, ist ein Tempel Gottes; denn weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und seine Tugenden angenommen haben, so wohnt Gott selbst in ihren Seelen". Nicht anders sein Gegner Methodius de resurr. 15 (ed. Jahn): der Mensch ist nach Seele und Leib unsterblich als das vollendetste Geschöpf des unsterblichen Gottes nach seinem Bild geschaffen und in sein schönes Wohnhaus, die Welt, eingeführt wie ein schönes Standbild in seinen herrlichen Tempel. Athanasius: Von Anfang her war das Böse (welches des wahren Wesens entbehrt) nicht; denn der Schöpfer der Welt, der absolut Gute, hat das Menschengeschlecht nach seinem Bilde gemacht. Die Züge seines Urbildes an sich tragend, mit dem Gedanken Gottes und der Kraft des Logos begabt, stand der Mensch zwischen zwei Möglichkeiten. Bewahrte er dieses Bild in seiner Reinheit, so lebte er das selige und wahrhaftige Leben und reifte der Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) an Leib und Seele entgegen — beides durch die fortwährende Immanenz des Logos in ihm bedingt. Kehrte er sich davon ab, so fiel er dem Wesenlosen anheim . . Der Logos aber ist Fleisch geworden, um den nach Gottes Bild geschaffenen (gefallenen) Menschen wieder neuzuschaffen (*ἀνακτίσαι*)[1]. Ebenso Basilius T. 1 p. 368 (quod Deus non sit auctor mali): „Die Seele ist gut geschaffen, aber indem sie sich von der Gesundheit abkehrte, ist sie erkrankt, indem sie von dem naturgemäßen Zustande abfiel, ist sie verschlechtert. Und welches ist denn das angestammte Gut, das sie zuvor besaß? Die Verbindung mit Gott und die Gemeinschaft durch die Liebe." Noch eingehender schildert in seiner phrasenhaften Weise Gregor von Nyssa die „königliche Würde und Erhabenheit" der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Seele. Er läßt sie außer mit Vernunft und Selbstbestimmung mit dem Purpurgewand der Tugend, mit dem Diadem der Gerechtigkeit geschmückt sein. So erweist sie sich selbst als Ab-

1) de inc. 3—5. 13. 14, adv. gentes c 2: *ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα πεποίηκεν . . δοὺς αὐτῷ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν, ἵνα τὴν ταὐτότητα* (mit dem Logos) *σώζων, μήτε τῆς περὶ θεοῦ φαντασίας ποτὲ ἀποστήσῃ, μήτε τῆς τῶν ἁγίων συζήσεως ἀποπηδήσῃ.* Erkenntnis Gottes, Leben in Gott, wahres Sein sind bei Athan. Korrelata, vgl. c. Ar. IV, 10.

bild der urbildlichen Schönheit [1]). Spezieller in Beziehung auf den Urstand heißt es Orat. cat 5: „Da der Mensch zum Genuß der göttlichen Güter geschaffen ist, muß er in seiner Natur etwas Gottverwandtes gehabt haben. Darum war er auch mit Leben, mit Vernunft, mit Weisheit, mit Unsterblichkeit und mit allen der göttlichen Natur zukommenden Gütern ausgestattet . . ein Besitz, von welchem gegenwärtig beinahe das Gegenteil gefunden wird — woraus jedoch keineswegs folgt, daß die Menschheit nie im Guten gestanden." Auch in der Schrift von dem jungfräulichen Stande rühmt er die ethische Schönheit und Reinheit des Gottesbildes, und läßt es durch die Sünde bald mit Schmutz bedeckt werden, bald verloren gehen [2]). Noch signifikanter spricht sich Cyrill v. Alex. adv. anthrop. c. 2. 3. 5. aus: „Das Ebenbild Gottes bestand darin, daß der lebendigen und vernünftigen Seele ex prima creatione die *ἐπιτηδειότης φυσικὴ πρὸς τὸ ἀγαθόν*, näher das Streben und die Erkenntnis des Guten, die wirkliche positive Richtung auf das Gute eingepflanzt war, wovon das den Heiden ins Herz geschriebene Gesetz noch ein Nachklang ist". Indem Gott den Leib mit der *ψυχὴ* beseelte, *ἐγκατεβάλετο αὐτῇ παντὸς ἀγαθοῦ ἔφεσίν τε καὶ γνῶσιν . . . τὸ θέλειν ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης*, studium probitatis atque iustitiae." So war die menschliche Natur im Anfange *δικαία κ. ἀγαθή*, geschmückt mit wunderbarer Schönheit und trug die Züge ihres Schöpfers, das Bild seiner Güte an sich; heilig das Anfangsstadium des menschlichen Lebens, Heiligung die ganze Tendenz desselben, nur daß die aktuelle Bethätigung dieses Zustandes noch fehlte (*οὐ πάντως δὲ ἡ ἐνέργεια*). Durch die Sünde ist nun Alles korrumpiert, durch Christus aber wiedergebracht; und zwar haben wir in diesem mehr empfangen als im ersten Adam verloren; weil durch ihn der menschlichen Natur nicht nur das Streben nach Heiligung (das studium sanctitatis) restituirt, sondern auch die Verwirklichung und Bethätigung derselben (*τὸ κατ᾽ ἐνεργεῖν*) erwirkt worden ist." Und diese Ansicht

1) de opif. hom. c. 4 f. 16 Op. T. l. p. 53. 87.

2) Opp. III, p. 149: *ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας ἀπώλεσε τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ;* ähnlich de orat. dom. 754: *ὁ τῆς εἰκόνος ἀφανισμὸς καὶ ἡ λύμη τοῦ θείου χαρακτῆρος.* Doch gehört dies zu den Überschwänglichkeiten, an denen der Nyssener so reich ist; an and. Orten läßt er das Ebenbild, nur entstellt, in der Seele fortbestehen. — Dieselbe Anschauung, nur einfacher, bei Greg. v Naz. Ullmann S. 416.

läßt sich bis herunter auf Johannes v. D. verfolgen, bei dem wir de fide orth. II, 12 lesen: „Gott schuf den Menschen sündlos, recht-beschaffen, tugendhaft (ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον), schmerzlos . . . mit jeglicher Tugend geschmückt, mit allen Gütern ausgestattet, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mittelwesen, einen Schauer der sichtbaren, einen Eingeweihten in die geistige Schöpfung, einen König der irdischen Dinge, königlich beherrscht von Oben [1]), irdisch und himmlisch, zeitlich und unsterblich, sinnfällig und geistig wahr-nehmbar, mitteninne zwischen Größe und Niedrigkeit, Geist und Fleisch in Einer Person — Geist der Gnade wegen, Fleisch wegen der Selbstüberhebung: das Eine, damit es bleibe und den Allgütigen verherrliche, das Andere, damit es leide und leidend seiner gedenke und gezüchtigt werde, wenn der Mensch ob seiner Größe sich selbst erhöhe; ein lebendes Wesen, welches hienieden im gegenwärtigen Lebensstande Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt versetzt wird, und (was der Höhepunkt des Geheimnisses ist) welches zu Gott hinneigend vergottet wird, vergottet aber mittelst Teilnahme an der göttlichen Erleuchtung, ohne in die göttliche Substanz verwandelt zu werden" [2]) de fide orth. II, 12.

Geringer schlagen allerdings die Antiochener den Urstand insofern an, als sie die menschliche Natur schon mit der Anlage zur Sterblichkeit geschaffen sein lassen und die ursprüngliche Integrität auf die rein formale Freiheit beschränken [3]). Der Mensch soll Alles, was er auf dem sittlichen Gebiete sein soll, durch seine Freiheit werden. Erst dadurch, daß er dies wird, vollendet sich seine Schöpfung. Das Bild selbst besteht nach Theodor darin, daß der

---

1) Bei Lequien steht: βασιλεύομεν; es muß aber heißen βασιλευόμενον, wie die Veroneser Ausgabe vom Jahr 1531 hat.

2) In abgeschwächter Form findet sich derselbe Gedanke auch bei Chrysostomus (in genes. hom. 17 u. 21), der übrigens das „Bild Gottes" lediglich in der Herrschaft über die Schöpfung sieht, und die höhere Ausrüstung des Menschen supernaturalistisch wie ein donum superadditum denkt (Förster: Chrys. S. 64), während sie von Athan., Basil. und Cyrill geradezu als das Normale und Naturgemäße bezeichnet wird; sie ist uns φυσικῶς eingeprägt unmittelbar mit der Schöpfung unserer geistigen Natur

3) Theodor v. M.: Der Mensch des Anfangs war weder unsterblich noch unwandelbar.

Mensch die Synthese aller Gegensätze des Universums, des Sichtbaren und Unsichtbaren, Sinnlichen und Geistigen, Sterblichen und Unsterblichen, das Einheitsband des Alls, der Mikrokosmus ist, oder genauer, zu werden bestimmt ist, — ein Ziel, dessen Erreichung aber erst ins jenseitige Leben fällt [1]). —

Sehen wir davon ab, so dürfen wir es als gemeinsame Lehre der griechischen VV. bezeichnen, was auch die Lateiner ohnehin bekennen: Deus fecit hominem rectum et per hoc bonae voluntatis. Und ebenso stimmen sie darin überein, daß der Mensch des Anfangs in seiner Freiheit die Möglichkeit besaß, in diesem Stande zu beharren, aber auch der Gemeinschaft mit Gott zu entfallen.

Wir sehen, der Gedanke einer ursprünglichen Integrität und Gottesgemeinschaft durchdringt die kirchliche Theologie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts.

Er ist die Voraussetzung der Lehre vom Fall und von der Sünde, zu der wir sofort übergehen:

1) Vom Teufel verführt und betrogen fiel der Erstgeschaffene von Gott ab. Dieser Sündenfall ist von Gott vorhergesehen aber zugelassen, weil er dem Menschen die Freiheit nicht entziehen wollte, und weil er ihn daraus wiederherstellen konnte und wollte [2]). Die Folge (direkt oder indirekt) aber war, daß das menschliche Geschlecht der Herrschaft des Teufels, der Macht des Todes und einem sündigen Hang anheimfiel.

Mit Absicht zählen wir die Folgen in dieser Reihe auf. Denn die Macht des Teufels und des Todes stellen fast sämtliche Kirchenlehrer unseres Stadiums voran. Sie wiederholen es Alle, was schon die Apologeten ausgesprochen hatten: Justin dial. 88: „Das Menschengeschlecht ist seit Adam dem Tode und der Verführung der Schlange verfallen“ [3]), und Irenäus V, 1: „Der Feind

---

1) Comment. in ep. ad Rom. 8, 19 und Col. 1, 15. *σύνδεσμος τῆς κτίσεως*. Das Nähere in Wörter's Pelagianism. S. 20 ff. Kihn S. 171 ff.

2) Justin dial. 102. Irenäus III. 20, l. 2. IV. 39, l. Orig. c. Cels. VII, 65. de pr. III. 2, 7. Tertullian adv. Marc. II, 7: non intercessit Deus adversus ea quae noluit evenire, ut conservaret ea quae voluit arbitrii libertatem.

3) *τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει*, vgl. c. 10, 3. Auch Harnack S. 411 A. 1: „Anerkannt haben die Apologeten die Allgemeinheit der Sünde und des Todes, aber die Notwendigkeit der ersteren nicht zugestanden, um den Schuldcharakter

hat uns in Adam in seine Knechtschaft gebracht, Eva ist durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem ganzen Geschlechte die Ursache des Todes geworden" [1]). Und beides hat für sie ein weit größeres Gewicht als für das moderne Bewußtsein. Denn den Einfluß des Teufels denken sie eben so tief eingreifend als umfassend, wenn auch nicht als zwingend. Von ihm leiten sie (s. oben) alle Feindschaft gegen Gott und sein Reich, alle physischen und moralischen Uebel her, von ihm den Tod und Verführung zum Unglauben und Aberglauben, Reizung zu fleischlichen Lüsten und sündlichen Leidenschaften [2]). Ἐξ ἐκείνου (Adam) εἰς πάντας ἀθρώπους ἐξέτεινεν ὁ διάβολος τῆς κακίας αὐτοῦ ἐνέργειαν, sagt Athan. c Apoll. II, 9, und Basilius: „Vor der Erscheinung Christi waren die Menschen dem Joch des Teufels unterworfen, der Freiheit beraubt, durch die Sünde gefangen hinweggeführt." Quod Deus non sit auctor mali 78. 79. Unter dem Tode aber verstehen sie zwar zunächst den leiblichen, dahinter aber steht häufig der Gedanke eines Verlustes des wahren Lebens, bald im Sinne eines Zurücksinken ins Wesenlose [3]), bald als Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott: nihil aliud est mors, quam a vita discedere, χωρισμὸς θεοῦ. In diesem zwiefachen Sinne gefaßt ist der Tod göttliches Strafgericht; so bei Origenes, Athanasius und den namhaftesten Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts, während einige griechische Apologeten unter dem infolge des Falls eingetretenen Tode nur den

---

der Sünde nicht zu gefährden. Andererseits sind sie tief davon durchdrungen, daß die Todesherrschaft die mächtigste Bedingung ist, unter welcher Sünde immer aufs Neue sich erzeugt."

1) adv. Haer. III. 23, 3: diabolus captivum duxit hominem, effecti sumus servi diaboli; III. 18, 7. V. 21, 3: quoniam apostata angelus in initio homini suasit transgredi praeceptnm factoris, ideo eum habuit in sua potestate, potestas autem eius est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem, ebd. 1: per priorem generationem mortem haereditavimus. III. 19, 3. IV. 41, 2. 22, 1. Duncker 134 f.

2) Z. B Justin Apol. II, 5, Athenag. suppl. 25, Tatian 7, über Origenes m. Monogr. 185. Baur's D.-Gesch. 583 ff., eine Sammlung hiehergehöriger St. in Usteri's Paulin. Lehrbegr. Anhang III.

3) Cyrill. c. Iul. VIII p. 277 ff.: Da der Mensch, statt sich παρὰ φύσιν über das Böse zu erheben und mit dem Leben begabt zu werden, über seine Natur hinaus Gott gleich zu sein begehrte, ward er zum Tod verurteilt und erfuhr was seine Natur ist.

leiblichen verstanden und diesen als eine Veranstaltung der göttlichen Gnade betrachtet hatten, damit die Sünde im Menschen sich nicht verewige [1]. Jedenfalls bleibt es also, wenn wir Theodor v. M. ausnehmen, die herrschende Ansicht, daß in Folge der Übertretung Adams der Tod und mit dem Tode das Verderben in das menschliche Geschlecht eingedrungen und zu Allen hindurchgedrungen sei.

Was den dritten Punkt betrifft, so fragt es sich zunächst, welche Konsequenzen die griechischen Kirchenlehrer ihren oben angeführten Aussagen über Urstand und Fall gegeben haben? Die Antwort ist, daß damit oder von da an eine Verdunklung der Vernunft, eine Schwäche zum Guten, eine Übermacht der Sinnlichkeit über die höheren Potenzen und eine Allgemeinheit des Sündigens in der Menschheit eingetreten sei. So viel geben Alle, wenn auch in verschiedener Form, zu.

Nach Justin sind die Menschen von Geburt „Kinder der Notwendigkeit und Unwissenheit", im Gegensatz zu der Freiheit und Erkenntnis, die sie durch die Wiedergeburt erlangen, — „in schlechten Sitten und Gewohnheiten erwachsen, mit der bösen Lust behaftet welche die argen Geister zum Bundesgenossen nehmen" [2]. „Keiner ist rein von Sünde, auch wenn sein Leben auch nicht einen Tag währte", bekennt selbst Clemens Al., den man gewöhnlich aus-

---

1) Justin scheint Tod in dieser Doppelgestalt genommen zu haben (Semisch 2, 395); bei Irenäus klingt die tiefere Bedeutung wenigstens durch III, 22 (Dunker 129), Theophil. beschränkt ihn auf den leiblichen. Clemens Al. erklärt zwar Strom. VII, 11 das Sterben für ein in der Natur begründetes Ereignis, sagt aber cohort. 9: Die Schlange verknechtet auch jetzt noch die Menschen; *εἰς γὰρ ὁ ἀπατέων ἄνωθεν μὲν τὴν Εὔαν, νῦν δὲ ἤδη τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων.* Origenes unterscheidet ad Rom. VI, 12 in jenem zwiefachen Sinn; die Trennung des Leibes von der Seele ist etwas indifferentes, die Scheidung der Seele von Gott ist das eigentliche Übel: haec mors invidia diaboli introivit in orbem terrarum, vgl. in Levit. hom. IX, 11. Dagegen Methodius: Der Tod ist wegen der Sünde geordnet, damit die Herrschaft der Sünde und des Verderbens sich nicht verewige, de resurr. 19. Auch Athanasius de inc. 3. 4. c. Apoll. I, 7: bezieht den Tod auf Leib und Seele; jenen trifft der Urteilsspruch: „Du sollst zu Erde werden", diese: „Du sollst des Todes sterben." Ebenso die Gregore.

2) Apol. I, 10: *τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας . . ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς.* Apol. I, 10: *ἡ ἐν ἑκάστῳ κακὴ πρὸς πάντα καὶ ποικίλη φύσει ἐπιθυμία.* Dazu von Engelhardt 157 ff. 266 ff.

nimmt: *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, der Logos allein ohne Sünde, paed. III, 12; Origenes, zu Psalm 51: „Jeder muß mit Psalm 51 von sich sagen: ich bin aus sündigem Samen erzeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*; schon der Begriff des „natürlichen Menschen" schließt den der Verkehrtheit in sich" [1]. Nach Irenäus hat der Mensch die ursprüngliche stola sanctitatis und den kindlichen Sinn durch seinen Ungehorsam verloren", er hat sich jeder Art irdischer Lust und Vergnügen hingegeben, weshalb er mit Recht verdammt werde (IV. 4, 3). Losgetrennt von Gott und ihm entfrembet, sei er des Teufels Schüler geworden und in die Knechtschaft des alten Ungehorsams und der Sünde geraten, — und von Christo sagt er: er habe erlöst eam carnem, quae in peccato detinebatur [2]. Noch tiefer geht Athanasius. Hat er oben de incarn. vornehmlich den Verlust des wahren Lebens betont — es verschwand *ὁ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος* —, so gedenkt er doch auch des Einkommens der allgemeinen Sündhaftigkeit durch Adams Fall (c. Ar. I, c. 51: *τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία*) und bemerkt gegen die Apollinaristen, daß der Teufel durch Verführung den Samen der sinnlichen Lust in die vernünftige Natur des Menschen eingestreut und so das Gesetz der Sünde (*τὸν νόμον τῆς ἁμαρτίας*) und den durch die Sünde herrschenden Tod in die menschliche Natur eingeführt habe, daher sei es ihr, der gefallenen (*ἐν παραβάσει γενομένῃ*) unmöglich, sich selbst wieder zur Freiheit herzustellen, c. Apoll. II, 6 (oben): *ἐξ ἐκείνου* etc. II, 9 [3]. Basilius de sp. s. 14: Adam sei

---

1) Hom. in Levit. XII, 14. VIII, 3. c. Cels. III, 62. 69, meine Monogr. 198 ff. Ebenso Didymus zu 1 Joh. 5, 19: totus mundus ait, quod omnes sub peccato nascimur, quoniam ipse ortus in vitio est; Guericke de schol. Alexdr. p. 363.

2) III. 19, 1. III. 23, 5.

3) Cont. Apoll. 1, 15: Durch den Ungehorsam Adams wurde der Mensch empfänglich für die Teufelssaat *καὶ ἐνέργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ἐπιθυμίαν πᾶσαν* . . nicht als ob der Teufel nach manichäischer Weise Schöpfer der Natur wäre, *ἀλλὰ φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος πάντων ἀνθρώπων*. Ausführlich beschreibt er die immer wachsende Herrschaft des Bösen in der Menschheit, wie die Seele, nachdem sie sich von dem Guten, dem wahrhaft Seienden, abgekehrt, verdunkelt, dem Wesenlosen sich zugewen=

notwendiger Weise in uns Allen bis zum Ende, vermöge der Kontinuität des Geschlechtes, deshalb sterben wir Alle in Adam, und es herrschte der Tod bis zur Erfüllung des Gesetzes, bis zur Erscheinung Christi. Gregor v. Nyssa Or. c. 16: ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου ἐν ἑνὶ γενομένῃ πάσῃ συνδιεξῆλθε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει. Cyrill v. Jer. cat. II, 4. 5. XIII, 2. Der Gegner des Origenes, Methodius, sagt: „Seitdem der erste Mensch durch Verführung Gottes Gebot übertrat, nahm die Sünde, welche ihren Ursprung in dem Ungehorsam genommen hatte, Wohnung in ihm; so entstand die Rebellion (στάσις), indem wir des göttlichen Einhauches beraubt, mit unruhigen und unziemlichen Gedanken, mit sinnlichen Lüsten erfüllt wurden, welche die listige Schlange uns einhauchte [1]). Auch Basilius in Ps. 32 verbindet die Herrschaft des Todes mit den sinnlichen Begierden, und Cyrill v. Alex. versichert wiederholt: τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν κοινωνοί) de ador. in spir. Opp. T. I, 395).

So vielstimmig bezeugen die griechischen Kirchenlehrer die seit dem adamitischen Fall in die Menschheit eingedrungene Depravation — es ist ihre eigene Erfahrung, die sich darin ausspricht. Und diese Sündigkeit ist ihnen zugleich Schuld. Um ihretwillen ruht der göttliche Zorn auf ihr: „Das ganze Menschengeschlecht wird unter dem Fluch erfunden, nach dem Gesetze Mosis, denn Keiner hat es ganz erfüllt; mehr oder weniger als andere haben die einen die göttlichen Gebote gehalten. Wenn aber schon diejenigen, welche unter dem Gesetze sind, der Fluch trifft, wie weit mehr alle Heiden, welche den Götzen dienen und allen Lastern fröhnen? Justin dial. 95. Irenäus V. 17; 1: Wir sind Alle von wegen der Uebertretung des Gesetzes Schuldner Gottes, debitores Deo, der condemnatio ver-

---

det, in den sinnlichen Begierden ihre Befriedigung gesucht habe. Wenn er c. Ap. II, 8 den Satz natura nequit absque peccato esse verwirft, so thut er es gegenüber der manichäischen Lehre, die das Böse als eine Naturnotwendigkeit ansieht und Gott zum Schöpfer desselben macht; c. 6. 9. Dagegen heißt es c. Ar. II, 68: „Die Nachkommen Adams σάρκες ὄντες καθ' ἑαυτούς, wären (ohne Christum) dem Gesetze unterlegen, wegen der Schwachheit des Fleisches." [Ist gleich Athan. wahrscheinlich nicht der Verfasser von c. Apoll., so verlieren die Aussagen dieser Schrift als der alexandrinischen Richtung zugehörig doch nicht ihren Wert].

1) De resurr. 49, ed. Jahn.

fallen. Athanasius: „Die Menschheit ist um der Uebertretung willen mit dem Fluch belastet, der Strafe schuldig“ (S. 402 ff.).

Indessen sind es nicht blos solche einzelne Aussagen, in welchen die VV. dies bezeugen: das ganze Christentum beruht ihnen auf dieser Voraussetzung. „Denn die Oekonomie Gottes unseres Heilandes ist ein Ruf zur Rückkehr aus dem Fall und eine Umkehr zur Gemeinschaft mit Gott aus der Entfremdung von ihm, welche aus dem Ungehorsam entsprang; sie ist Wiedergeburt zum neuen Leben — setzt also das Vorhandensein der Sünde und des Todes voraus, Basilius de. sp. s 15. Die namhaftesten Kirchenlehrer begründen daraus das Bedürfnis einer Erlösung [1]).

Man kann also nicht sagen, sie hätten den status corruptionis so gering angeschlagen, wie es gewöhnlich in den Dogmengeschichten geschieht [2]). Das Bild, das sie, insbesondere die Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts, entwerfen, ist dunkel genug. Bekannt ist der summarische Ausspruch des Athanasius: „Mit dem Fall des Menschen ist Alles in Zerrüttung geraten; der Tod herrschte von Adam bis Mose, die Erde ist verflucht, die Hölle aufgethan, der Himmel ergrimmt, der Mensch verderbt und vertiert und der Teufel hat sich unserer bemächtigt“ [3]). Wir fügen eine weniger beachtete Stelle aus Gregor von Nyssa hinzu, weil in ihr der Unterschied zwischen der allgemeinen Menschheitssünde und den individuellen Sünden zum Ausdruck kommt. Er schreibt in seiner Auslegung des Vater Unser zur 5. Bitte: „Untersuchen wir zuvörderst, welches die Schuldvergehungen der menschlichen Natur sind (*τὰ ὀφειλήματα, οἷς ὑπόχρεως ἡ ἀνθρωπίνη φύσις*). Erstlich schuldet der Mensch Strafe dafür, daß er von Gott seinem Schöpfer abgefallen und zu dem Feind übergelaufen ist, ein flüchtig gewordener und untreuer Knecht seines natürlichen Herrn; zweitens daß er die böse Knechtschaft der Sünde (*δουλείαν*) gegen die unumschränkte Freiheit eingetauscht und es vorgezogen hat, anstatt in der Gemeinschaft mit Gott lieber unter dem tyrannischen Regiment der zerstörenden Macht (des Teufels) zu leben. Aber auch daß sein Blick nicht auf die Schönheit dessen, der ihn gemacht hat, gerichtet ist, sondern daß er der Häßlichkeit der Sünde sein Antlitz zugekehrt hat, kann

1) Vgl. Greg. v. Nyssa orat. cat. 14.

2) Von Münscher, Baur 291, Nitzsch 254, Harnack 409 ff., auch von Luthardt S. 13 f.

3) Opp. ed. Bened. I, 1 p. 104.

man dies wohl für ein geringeres Böse als irgend ein anderes ansehen? Und daß er die göttlichen Güter verachtet und die Lockspeise des Bösen vorgezogen, welche Strafe hat er damit verschuldet! Und daß er das Ebenbild ausgelöscht (*ὁ τῆς εἰκόνος ἀφανισμός*) und die Züge Gottes besudelt hat, welche von der ersten Schöpfung her uns aufgeprägt waren, daß wir den Groschen verloren und den Tisch des Vaters verlassen haben und gegangen sind mit den unsaubern Schweinen zu leben, und die Verschleuderung des teuerwerten Reichtums und welche sonstigen derartigen Vergehungen die heilige Schrift und das eigene Nachdenken uns zeigen, welche Rede könnte sie alle aufzählen? Da nun ob solcherlei und so vieler Vergehungen willen das Menschengeschlecht Gotte zur (Bezahlung der) Strafe verhaftet ist, so will uns die Schrift durch die Anweisung zum Gebet belehren, daß wir niemals im Gespräche mit Gott allzukühn reden sollten, wie wenn unser Gewissen rein wäre und einer sogar noch so frei von menschlichen Fehlern sein sollte." „Denn vielleicht mag jemand, weil er sein Leben nach den Geboten eingerichtet, mit jenem reichen Jüngling es von seinem Wandel rühmen: das habe ich Alles gehalten von Jugend auf, und mag annehmen, daß es für ihn und seinesgleichen, weil er nicht gegen die Gebote gefehlt hat, . . . keiner Bitte um Vergebung bedürfe, sondern nur für solche, die ihr Gewissen durch Hurerei, Götzendienst, Habsucht u. s. w., überhaupt durch (bestimmte) Vergehungen verletzt haben, nimmermehr aber für Leute wie Elias, Johannes der Täufer, Petrus, Paulus, Johannes, denen die Schrift ein so herrliches Zeugnis gibt . ." „Aber damit Niemand im Hinblick auf solche Beispiele jenem Pharisäer nachfrevle, der nicht einmal erkannte, was er von Natur war — denn die Schrift lehrt, daß kein Mensch seiner Natur nach vom Schmutz der Sünde unbefleckt sei und sein könne, — so gebietet uns das Wort des Herrn, nicht auf die guten Thaten zu schauen, sondern die Erinnerung an die gemeinsame Schuld der menschlichen Natur aufzunehmen, die jeder durchaus selbst teilt, da er ja auch die Natur teilt [1]), und den Richter anzurufen, daß er Vergebung der Sünden gewähre . . . Darum brauchen wir (Alle) mit Recht diese Worte: Vergib uns unsere Schuld, also daß, wenn

1) *τὴν μνήμην τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφειλημάτων, ὧν πάντως τις καὶ αὐτὸς μετέχει.*

einer auch Moses oder Samuel oder sonst an Tugend noch so hervorragend wäre, er doch diese Rede für sich passend hielte, weil er Mensch ist, weil er mit Adam dieselbe Natur und somit auch seine Verbannung teilt." Das Bisherige stellt die vorliegende Bitte unter den allgemeinen Gesichtspunkt. — „Indessen, so fährt die Rede fort, um den Sinn des Ausdrucks zu fassen, braucht man den Gedanken nicht auf die gemeinschaftliche Natur (*τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*) zu beziehen, es genügt die bewußte Vergegenwärtigung des eigenen individuellen Lebens, um die Bitte um Erbarmung zu einer notwendigen zu machen. Denn nach meiner Ansicht ist es bei der Art unseres in Sinnliches und Geistiges geteilten Lebens bei dem Übergewicht der Sinnlichkeit schwierig oder ganz unmöglich, nicht irgend einmal von der Sünde afficiert zu werden." Der Zusammenhang dieser Korruption mit der ersten Sünde wird dabei nur sehr allgemein bezeichnet. Letztere erscheint mehr nur als der geschichtliche Ausgangspunkt [1]; Vererbung der Sündigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung wird nicht eigens gelehrt. Erwägt man aber, in welch enge Verbindung die angeführten Stellen die Sündigkeit mit der Sterblichkeit, und in welch kausalen Zusammenhang sie den Tod mit dem Falle Adams setzen, und nimmt man zu den mitgeteilten Aussprüchen des Athanasius, Basilius, der Gregore u. A. hinzu, was Methodius a. a. O. sagt: „Unser Stammvater hat durch die Übertretung des göttlichen Gebotes seine ganze Nachkommenschaft hinfällig gemacht (*πᾶν σπέρμα αὐτοῦ ἀκιδνότατον κατέστησεν*), indem er sie mit bösartigen Auswüchsen der Sünde befleckte"; oder was Gregor v. Nyssa Orat. cat. 16: „Wer ist so erhabenen und großen Sinnes, daß er nach beiden Richtungen hin von der Besudlung des Bösen frei bliebe? wessen Auge ist ohne Sünde, wessen Ohr ohne Schuld, wer ist frei von der tierischen Lust des Gaumens und des Bauches, wessen Tastsinn rein von sündlicher Befleckung"? . . — nun folgt eine lange Aufzählung der von Außen her auf den Menschen eindringenden Sünden und der von Innen herauskommenden Lüste und Begierden. Dann heißt es . . .: „Da nun diese Mängel bei den Einen in roherer und schlimmerer, bei den Andern in milderer Form uns anhaften und daher überall und durchaus in Allen, welche die gleiche Natur teilen, auch eine

1) Vgl. v. Engelh. zu Justin S. 267: Mit dem *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ* (dial. 88) ist nur der Zeitpunkt angegeben, von wo an Sünde und Tod sich ausbreiteten.

Teilnahme an den Vergehungen der Natur stattfindet: darum fallen wir vor Gott im Gebete nieder und rufen ihn um Vergebung der Schuld an" (p. 758) [1]; vergleicht man damit Orat. cat. 16: „Wir haben von Geburt den Trieb zum Bösen in uns als die Krankheit unserer Natur", oder aus der Auslegung der Seligpreisungen: „Nach dem Gesetz der Natur wird das Geborene dasselbe mit dem, aus welchem es entstanden ist, aus einem Menschen ein Mensch . . aus einem Sündhaften wieder ein solcher, so daß die Sünde gewissermaßen mit dem Eintritt ins Leben entsteht, zugleich mitgeboren wird, mitaufwächst und mitendet an der Grenze des Lebens" [2]: — so kann man nicht umhin, hier die Anfänge einer Erbsündenlehre zu erblicken.

Dennoch aber, — dies muß sofort als ergänzende Näherbestimmung hinzugefügt werden, — dennoch lassen eben diese Kirchenlehrer die Korruption nicht so tief in die Natur eindringen, als man nach dem Bisherigen erwarten sollte: sie haftet nur an der Außenseite, sie besteht ihnen wesentlich nur teils in dem Übergewicht der Sinnlichkeit über die höheren geistigen Potenzen, teils in einer dadurch bedingten Schwäche der Willenskraft [3]: — die Freiheit selbst ist dadurch nicht alteriert. Ohngeachtet jener Schwächung unterliegt der Mensch auch jetzt noch keinem Zwang zum Bösen (non cogitur), besitzt auch jetzt noch ungeschmälert das Vermögen, das Gute wie das Böse zu wählen und zu thun (Wahlfreiheit, *τρέπεσθαι ἐπ' ἀμφότερα προαιρεῖσθαι*). Wäre es anders, so hätte er aufgehört, ein sittliches, selbstverantwortliches Wesen zu sein. Hieher gehören die oben S. 458 angeführten Stellen; wir fügen noch einige hinzu, die sich strikte auf den gegenwärtigen Lebensstand beziehen. Iren. IV, 37: sui arbitrii et suae potestatis (est) homo . . Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit dominus . . Si legem transgreditur, suamet culpa est, non Dei [4].

1) Opp. ed. Morell. T. 1, p. 754 ff.

2) Opp. VI, 817: *οὐκοῦν συνυφίσταται τρόπον τινὰ τοῖς γινομένοις ἡ ἁμαρτία, συναποτικτομένη τε καὶ συναύξουσα καὶ τῇ τῆς ζωῆς ὅρῳ συγκαταλήγουσα.*

3) Infirma est humana natura et, ut fieri possit firmior, divino auxilio eget, Orig. Hom. in Luc. XI. Die Belege hernach bei der Lehre von der göttl. Gnadenhilfe.

4) Vgl. IV. c. 12. 26 c. 37 bis c. 39. I, 3: omnes eiusdem sunt na-

Ebenso Clemens an zahlreichen Orten der Str., wo er das τὸ ἐφ' ἡμῖν als unbeschränkte Wahlfreiheit faßt und von dessen Gebrauche Heil und Unheil des Menschen abhängig macht: „Gott will, daß wir durch uns selbst selig werden, denn das ist die Natur der Seele, daß sie sich selbst bestimme" [1]). In dem maßgebenden System des Origenes bildet ohnehin die Freiheit den Alles bestimmenden Mittelpunkt, z. B. de Princ. III, 1: ut boni aut mali simus, nostrae est voluntatis, ebd. 3: „Die Entscheidung für das Gute wie für das Schlechte bleibt immer unserer Vernunft und Freiheit anheimgegeben"; 6: „Gut und richtig leben ist unser Werk, und Gott fordert dieß von uns, nicht als etwas durch ihn (ὡς οὐκ αὐτοῦ ὄν), oder durch sonst etwas Äußeres zu bewirkendes, noch als Sache des Verhängnisses, sondern als unser eigenes Thun" (ὡς ἡμέτερον ἔργον) [2]). Athanasius gleichfalls von dem gefallenen Menschen, c. gent. 4: ἡ. ψυχὴ . . δύναται ὥσπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ καλὰ ἀποστρέφεσθαι c. Ar. III, 62): Methodius cod. 236 (περὶ αὐτεξουσίου Jahn S. 63): „Sünde gibt es es nur als That persönlicher Freiheit, ohne sie weder Sünde noch Tugend, weder Lohn noch Strafe". Zahlreiche Belege dafür bei Cyrill v. Jer., Chrysostomus, Basilius, Gregor v. Nazianz [3]), Gregor v Nyssa Orat. cat. 30: „Der über Alles die Macht hat, der hat zur höchsten

---

turae et potentes et retinere et operari bonum, et potentes rursus amittere et non facere.

1) VI, 708. 702. IV, 633, glauben und nicht glauben, gehorchen oder nicht gehorchen steht in unserer Macht.

2) de Princ III, 2 u. 3: Das posse, das natürliche Vermögen des Guten und Bösen, ist von Gott; der Gebrauch davon, das wirkliche Wollen und Vollbringen des Guten oder Bösen ist unser Werk. Vgl in Ezech. Hom. I, 3: niti, laborare, contendere et per bona opera te ipsum causam fieri tuae salutis — das vermagst du, Mensch.

3) Cyr. cat. 30. Epiph. haer. 36: αἴτιος ἑαυτῷ ἕκαστος γίνεται ἁμαρτίας. Basil. de sp. s. zu Ps. 61, wo der freie Wille des Menschen einer Wage verglichen wird, weil er gleicherweise nach beiden Seiten hin den Ausschlag geben kann (τὴν ῥοπὴν ἐφ' ἑκάτερα) Ueber Greg. v. Naz. Ullmann, über Chrysost Förster. Greg. v. Nyssa de opific h. c. 21: οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἡ κακία ὡς τῆς ἀγαθῆς ὑπερισχύσαι δυνάμεως III, 288 B: τῆς ἰδίας ἕκαστός ἐστιν ζωῆς ζωγράφος, τεχνίτις δὲ τῆς δημιουργίας ταύτης ἐστὶν ἡ προαίρεσις bei Hermann a. a. O. S. 39, vgl. auch Luthardt S. 17 ff.

Ehre für den Menschen auch etwas in unserer Gewalt gelassen, worüber jeder allein Herr ist: das ist der freie Wille (ἡ προαίρεσις), ein Niemandem unterworfenes und selbstmächtiges Gut, das auf der Freiheit des Denkens beruht".

Man könnte den Komplex dieser Stellen das Programm der griechischen Kirchenlehrer nennen.

Von da aus scheint sich nun das Maß der von ihnen oben behaupteten Korruption um ein Bedeutendes zu reducieren und der Zusammenhang der allgemeinen Sündigkeit mit dem Anfänger des Geschlechtes wieder zu verschwinden. Denn auf Grund dieses ihres Freiheitsbegriffs hat ihnen den Charakter der Sünde nur, was seinen Grund in der eigenen Willensthat des Menschen hat (ἁμαρτία ἑκούσιος, ἀδικία) [1]); eine der Natur inhärierende, sich vererbende „Sünde" gibt es nicht und kann es hienach nicht geben; was so aussieht, erscheint wie ein Accidenz, das sich nur von Außen um die Seele legt. Der innerste Kern der menschlichen Persönlichkeit bleibt in seiner Integrität. Der tiefe Begriff des geistlichen Todes kommt jedenfalls nicht zu seinem Recht [2]).

Die Frage nach dem Grunde der doch einmal vorhandenen (nicht geleugneten) allgemeinen Korruption aber wird verschieden beantwortet. Sie erklären dieselbe teils aus der freiwilligen Einwilligung oder Wiederholung der Sünde Adams durch die Nachkommen — Justin setzt zu den oben S. 469 aus dial. c. 88 angeführten Worten hinzu: *παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου*, was wohl nichts anders heißen kann als: „indem ein jeder von ihnen durch eigene Schuld gesündigt hat" [3]), und Cyrill v. Jerus. sagt cat. 4, 19: „Sündlos in die Welt gekommen, sündigen wir nunmehr mit freiem Willen"; — teils aus der eingetretenen

1) Clemens Al. kennt nur zwei Ursachen der Sünde, die ἄγνοια und die ἀσθένεια — ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῶν, τῶν μήτε ἐθελόντων μανθάνειν, μήτε αὐτῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν, Str. VII, 16

2) Ein seit dem Fall Adams eingerissenes tiefes Verderben wird erkannt; nicht aber die durch die Sünde eingetretene totale Zerstörung des Kindesverhältnisses, für welche es nur in der Versöhnung durch Christus eine Heilung gibt, indem Gott auf Grund derselben in freiem Liebeserbarmen den Sünder ihm recht sein läßt.

3) S. Otto zu d. St. p. 309 sua culpa, v. Engelh. S. 267. Vgl. dial. 124: „Die Menschen haben sich den Tod zugezogen, weil sie auf ähnliche Weise (ὁμοίως) wie Adam und Eva sündigten".

Schwäche und Veränderlichkeit der Natur, oder aus der Trägheit und Unlust zum Widerstand dagegen: „Denn wie die ersten Menschen durch ῥᾳθυμία und ἀργία zu Fall gekommen sind, so ist dieselbe überhaupt die Verursacherin aller Übel und Sünden" [1]), häufig erklären sie sie auch aus dem in der menschlichen Natur von vorn herein angelegten Gegensatz zwischen der Vernunft und der materiellen Seite, der nur eines Anstoßes bedarf, um zum Konflikt zwischen beiden auszuschlagen — offenbar eine Nachwirkung platonischer Anschauung [2]).

Noch mehr, als ob sie Alles vergessen hätten, was sie oben über Fall, Tod und Allgemeinheit der Sünde ausgesagt, nehmen einige dieser VV. an, daß es von Anfang an solche gegeben habe, die von jeder Sünde frei geblieben seien. So sagt derselbe Athanasius, der ein so tiefes Gefühl für die allgemeine Korruption hat: *πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πασῆς ἁμαρτίας* c. Ar. III, 33, und de inc. 12: „Die Menschen hätten in Erkenntnis des alttestamentlichen Gesetzes sich aller Gottlosigkeit enthalten und ein Leben der Tugend leben können"; derselbe Gregor v. Nyssa, den wir vorhin das menschliche Verderben so lebendig schildern hörten, daß die Krankheit aus Unwissenheit (die sinnliche Lust) nicht ausnahmslos über alle im Fleische Lebenden herrsche, und daß diejenigen, welche im Anfang nicht krank geworden, wie Elias und Johannes der Täufer, auch nicht des Heilmittels, der Trauer, der Reue, bedurft hätten [3]). Ja, nicht nur nach Clemens Al. [4]), sondern nach Gregor, dessen Stimme wir soeben vernahmen, ist das unmündige Kind ohne alle Befleckung und bedarf daher keiner Reinigung (a. a. O. 329), auch der Nazianzener und Basilius sprachen die ungetauften Kinder

1) Chrysost. in gen. hom. 21, in Mtth. h. 39.

2) So Greg. v. Naz. Orat. XXXII, 9. XVI, 15. XL, 7. Greg. v. Nyssa de opif. h. c. 12 (p. 72). c. 18 (93). c. 21 de orat dom. (p. 741 u. 756 f.), in der Schrift v. d. παρθενία und sonst geradezu aus der Geschlechtlichkeit und dem Geschlechtsverkehr; Cyrill v. Al. aus der sinnlichen Natur des Menschen, welche durch den freien Fall Adams entfesselt wurde, Opp. (ed. Aubert) T. 1. p 9. 10. — Irrig aber Nitzsch 356: „Den (unbewußten) Hintergrund aller dieser unzureichenden Erklärungen habe die Annahme gebildet, daß die Neigung zur Sünde in der Endlichkeit des menschlichen Wesens begründet sei".

3) de iis qui praemat. abrip. p. 329, de beat. 782.

4) Str. III, 16

von (eigener) Sünde frei — *ἀπόνηροι* nennt er sie. Ebenso Chrysostomus ad neoph.: „Wir taufen die Kinder, obwohl sie keine Sünde haben"; zu Ps. 51 weist er ausdrücklich die Deutung von einem erblichen Verderben ab; zu Röm. 7, 19. 20 bemerkt er, der Apostel schreibe damit weder der Natur der Seele, noch der Natur des Fleisches als solcher die Schuld zu, sondern dem bösen Thun (der *πρᾶξις*), und zu Röm. 5, 19: „daß deshalb, weil Adam sündigte und sterblich wurde, auch diejenigen, die von ihm abstammen, solche seien, nämlich *θνητοί*, ist nichts Ungereimtes; daß aber in Folge seines Falls ein Anderer Sünder geworden — was für eine Konsequenz (*ἀκολουθία*) hätte das? Denn in solcher Weise könnte er nicht als der Strafe schuldig erfunden werden, sofern er ja nicht aus sich selber ein Sünder geworden wäre. Was bedeutet sonach das *ἁμαρτωλός* hier? Wie mir scheint: der Strafe Schuldige und zum Tode Verurteilte" (*τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ* Hom. X, 2. 3). Fast mit den nämlichen Worten spricht sich Cyrill v. Alex. aus: „Nicht als ob wir mit Adam das Gebot übertreten hätten, sondern weil er sterblich geworden, übertrug er auf seine Nachkommen den Fluch". Genau so sieht es auch Joh. v. Damaskus an[1]).

Nehmen wir die obigen Aussagen über die dem Menschen verbliebene Willensfreiheit hinzu, so will jeder Zusammenhang der Sündigkeit des Einzelnen mit der Gattung und mit dem Anfänger derselben vollends verschwinden. Daher das herkömmliche Urteil, die griechischen Kirchenlehrer wüßten nichts von einer Erbsünde[2]).

In der That sind es zwei differente Anschauungsweisen, die uns hier und die uns oben entgegentreten. Sie lassen sich nicht in der Weise ausgleichen, daß man die letztere durch Eintragung der ersteren bis auf ein Minimum abschwächt; sie gehen von verschiedenen Gesichtspunkten und Gegensätzen aus unvermittelt neben einander her. Der herrschende Freiheitsbegriff hält sie auseinander.

Ganz fehlt indessen doch auch der letzteren Richtung der Gedanke einer Erbsünde nicht. Denn einmal setzt sie doch den einzel-

---

1) C. adv. anthropom. I, c 8. Ioh. de fide orth. II, 28. — Die Antiochener fassen dagegen das menschliche Verderben vorzugsweise als Schwäche und leiten diese von der Sterblichkeit ab; Theodor: Die *θνητότης* bewirkt das Sündigen, Förster S. 76.

2) Münscher, Baur, Nitzsch.

nen Menschen immer zugleich in ein Verhältnis zur Gattung und die einzelnen Sünden zu der allgemeinen Zuständlichkeit derselben, wie die, wenn auch verfehlte, Ableitung derselben beweist. Sodann bringt sie die allgemeine Sündigkeit, insbesondere die Herrschaft der Sinnlichkeit in engste Verbindung mit der Sterblichkeit; diese aber geht auf den Stammvater des Geschlechtes zurück, an dessen in Folge des Falls eingetretenem Tode Alle teilnehmen. Und diese Teilnahme ist durch die natürliche Abstammung vermittelt. Endlich erkennen die genannten Kirchenlehrer auch in den Kindern eine gewisse natürliche Befleckung von der Geburt her oder durch die Geburt an: quaecunque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur. Und wenn sie derselben auch den Charakter der *ἁμαρτία* nicht zugestehen, was sie ja vermöge ihres Begriffs von der Sünde nicht können, so halten sie doch die Kinder um ihretwillen der Reinigung durch die Taufe für bedürftig. Keiner von den VV., auch Clemens und Chrysostomus nicht, hat das geleugnet. Sie unterscheiden da mit Origenes zwischen sordes peccati und peccatum. Er fragt: „Kann denn ein neugeborenes Kind sündigen? — und doch hat es Sünde (peccatum), von welcher Niemand, auch wenn er nur einen Tag gelebt (Hiob 14, 4), rein sein kann und wofür ein Opfer angeordnet ist, — und er setzt hinzu: quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli . . baptizantur in remissionem peccatorum [1]). Ebenso fragt Athanasius fragm. in Matth. 177: *ποίαν ἁμαρτίαν ἔχει τὸ αὐθήμερον παιδίον εἰ μὴ τὸν σωματικὸν ῥύπον*; und, sagt Gregor von Nazianz Orat. 50 ohne alle Einschränkung: die Taufe bringt Reinigung von Sünden für jeden Menschen: Basilius aber: die Zeugung geschehe *ἐν ῥυπαρείᾳ τῶν ἁμαρτημάτων*, de bpt. I, 7. Hier haben wir also doch einen, wenn auch sehr blassen Ausdruck für das, was wir Erbsünde nennen; eine durch die Geburt vermittelte Vererbung, wenn auch nicht der *ἁμαρτία*, doch der *φθορά*.[2])

Dazu kommt noch der Gedanke einer Gesamtthat des Geschlechtes in Adam, der sich gerade bei den tiefsinnigsten Kirchenlehrern findet. Er will die Gesamtschuld des Geschlechtes, die ihnen als Thatsache feststeht, erklären. Bereits Irenäus hatte ihn nach-

---

1) Com in Rom. V, 9, in Luc. homil. XIV, in Matth. XV, 23.

2) Man übersehe auch nicht, daß die Meisten dieser VV. den Creatianismus vertreten.

drücklichst ausgesprochen: „In dem ersten Adam haben **wir** Gott beleidigt (offendimus), da wir sein Gebot übertraten; in dem zweiten wurden wir versöhnt, indem wir gehorsam waren bis zum Tode; denn keines andern Schuldner waren wir, als dessen, welches Gebot wir übertraten" (cuius praeceptum transgressi fueramus ab initio). „Wie wir durch die Versündigung am Holz Gottes Schuldner geworden sind, so empfangen wir durch das Holz Vergebung unserer Schuld". Adam und das Geschlecht bilden ihm eine reale Einheit; daher seine That Gesamtthat und Gesamtschuld desselben [1]). Dieselbe Anschauung, obwohl im ideellen Sinne, begegnet uns mehrfach bei Origenes, — denn ihm ist Adam nicht der geschichtliche Anfänger, sondern der Typus der Menschheit (c. Cels. IV, 40. VII, 28); realistischer spricht sie Athanasius aus sowohl in Beziehung auf den Tod als auf die Sünde: „Wir waren, bevor wir noch existierten, der Knechtschaft des Verderbens und dem Fluche des Gesetzes unterworfen" [2]); am stärksten zu Ps. 50: „Adam übertrat das ihm von Gott gegebene Gesetz. Daher werden nun Alle, die von Adam herkommen, in Sünden empfangen, indem sie dem Strafurteil verfallen, das den Stammvater getroffen hat. Wenn der Psalmist sagt: Meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, so meint er damit, daß Eva, unser Aller Mutter, zuerst die Sünde empfangen hat; deshalb heißt es auch von uns, daß wir, dem Strafurteil der Mutter anheimfallend, in Sünden empfangen werden. Der Psalm deutet an, daß von Anbeginn her die menschliche Natur unter die Sünde gefallen ist von wegen der Uebertretung Evas, und wie von da an die Zeugung unter dem Fluche steht" (Vol. II, 2 p. 1086). Aber auch Gregor von Nyssa deutet diesen Gedanken in seiner schillernden Weise an; bald mehr idealistisch: „An dem Falle hatte die ganze Menschheit Teil, weil in Adam der Mensch überhaupt (*ὁ καθόλου ἄνθρωπος*) geschaffen ward". „Da wir Alle in Adam sterben, müssen wir auch Alle mit ihm um Vergebung bitten"; bald mehr realistisch: „Das Böse hat sich durch Einen in die Gesamtheit ergossen, indem es sich durch die Succession (*τῇ διαδοχῇ*) der Nachkommen hindurch mitausbreitete, . . wer die Natur Adams teilt, teilt auch seinen Fall" [3]). Anklänge daran begegnen uns bei Basilius de ieiun., bei

1) V. 1, 3. V. 16, 3. 17, 3. III. 18. 7.

2) Vgl. c. Ap. I, 15.

3) Gg. de opif. h. c. 16. in verba: faciam. homin. T. 1. p. 157, de orat. 756.

Gregor von Nazianz: „Die Schwachheit des Urvaters ist auch die meinige"; selbst bei Chrysostomus lesen wir den (von Augustin citierten) Ausspruch: „Christus kam und fand unsere väterliche Handschrift vor, welche Adam geschrieben hatte; er hat anfangsweise die Schuld eingeführt, wir haben die Strafe noch gesteigert durch die nachkommenden Sünden"; und a. a. O.: Adam peccavit illud grande peccatum et omne genus hominum in commune damnavit[1]). So mächtig macht sich dieser Gedanke geltend, welcher ganz selbständig und ohne Rücksicht auf die Fortpflanzung durch die Zeugung seine Wurzeln in dem Bewußtsein der Erlösung und in Paulinischen Stellen hat.

Blicken wir von da zurück, so stellt sich als Inhalt des Gesamtbewußtseins der griechischen Kirche heraus: die Anerkennung eines Standes ursprünglicher Integrität und einer allgemeinen Sündigkeit des menschlichen Geschlechtes seit Adams Fall, die Anerkennung ferner einer Gesamtschuld und eines Zusammenhangs derselben mit dem Anfänger des Geschlechtes, — dieß Alles aber nur in ganz allgemeinen Grundzügen.

Über alles weitere, über Grad und Maß seiner Sündigkeit, über das Verhältnis der aktuellen zur habituellen Sünde und über die Art ihres Zusammenhangs mit dem Anfänger des Geschlechtes besteht noch große Unsicherheit, — unklare, schwankende, zum Teil widersprechende Ansichten laufen durcheinander. Das schwere Problem, welches die Vereinigung der beiden gleichrichtigen Sätze: daß es keine Sünde gibt, die nicht in der Freiheit des Willens gründet, und daß es eine allgemeine Menschheitssünde und Gattungsschuld gibt, — ist noch nicht in Angriff genommen: nur das daß steht dem christlichen Bewußtsein fest. Eine gemeingiltige Lehre von der Sünde hat sich noch nicht gebildet; sie liegt noch außerhalb der kirchlichen Dogmenbildung.

3) Dem entsprechend wird es sich nun auch mit dem Verhältnis von Freiheit und Gnade verhalten.

Welches Gewicht die alte Kirche auf die Freiheit legte und wie viel sie ihr zutraute, haben wir oben gesehen. Eben so einstimmig

---

1) Augustin cont. Iulianum I. c. 22—25. Migne T. X, 1 p. 656. 657. Vgl. Chrysost. zu Ps 51 von der Sünde des ersten Menschen: sie habe sich einen Weg und Richtsteig in das gesamte menschliche Geschlecht gebahnt und sei die Quelle der sinnlichen Affekte geworden, mit denen unsere menschliche Natur zu kämpfen hat.

lehrte sie aber auch eine (gewisse) durch die Sünde bedingte Schwächung des freien Willens und das Bedürfnis der Gnade für den gefallenen Menschen, die Notwendigkeit eines göttlichen Beistandes zur Aneignung des Heils, überhaupt zum Vollbringen des Guten: *χρεία θείας χάριτος*. Alle Kirchenlehrer bekennen sich zu diesem Grundsatz. Überaus schön hatte ihn schon Irenäus, der so viel auf die Freiheit gab, ausgesprochen III. 17, 2: „Wie die dürre Erde, wenn sie nicht befeuchtet wird, keine Frucht bringt, so würden auch wir, die wir vordem dürres Holz waren, niemals Frucht göttlichen Lebens bringen, ohne den Thau von Oben", und noch bestimmter V. 9, 3: „Da wir ohne den heiligen Geist nicht selig werden können durch Glauben und heiligen Wandel, so müssen wir den Geist Gottes bewahren, damit wir nicht des Geistes verlustig auch das Reich Gottes verlieren, weil das Fleisch für sich auch das Reich Gottes nicht erben kann"[1]). Dasselbe sagen, dem Sinne nach, Clemens Al. Str. V, 13 (696): „Mag immerhin der freie Wille die Hindernisse überwinden, so wird doch ohne die Gnade die Seele nicht beflügelt und erhebt sich nicht in die oberen Regionen"[2]); Origines de pr. III. 2, 2: in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum ad consummationem boni, adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur[3]); Athanasius c. 9 (s. u.), Basilius hom. in Ps. 45: *πολλῆς βοηθείας δέεται πᾶς ἄνθρωπος διὰ τὴν ἐκ φύσεως προσοῦσαν αὐτῷ ἀσθένειαν*; die Gregore, Cyrill v. Jerus. cat. 1, 3 und Cyrill v. Alex. de ador. sp. s. XV: „daß der vom heiligen Geist ganz verlassene Mensch weder den rechten Weg zu wandeln, noch etwas Gutes zu thun vermöge, und daß, wenn Gott seine gnädige Hand von der schwachen und zu jeder Verkehrtheit neigenden Natur des Menschen zurückziehe, dieser durchaus und selbst gegen seinen Willen in Sünde und alle Untugenden falle." Hören wir noch die Stimmen zweier namhaftester Wortführer, die dasselbe mehr positiv aus-

---

1) Vgl. IV. 14, 1: in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione, 38. 3 Über den Zusammenhang mit seiner gesamten Anthropol. s. Duncker.

2) Vgl. Str. V, 1 p. 647. VII, 7.

3) Vgl. de pr. III. 2, 5. III. 1, 18: *οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους . . ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης (σωτηρίας) ἐνεγκεῖ.* In Luc. Hom. XI, 944 (oben). Select. in Ps. 127: *ἐὰν μὴ ὁ θεὸς κτίσῃ καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη.* Hom. in Ezech. IX, 5.

sprechen: Gregor v. Nazianz: „Nicht nur das natürliche Vermögen des Wollens und Könnens ist von Gott, auch zum wirklichen Wollen des Guten (τὸ βούλεσθαι καλῶς) bedürfen wir der göttlichen Hilfe"; und Chrysostomus: „Wir bedürfen der göttlichen Hilfe selbst zu den Dingen, die leichter scheinen: οὕτως ἐστὶν ἀσθενὴς ἄνθρωπος καὶ καθ' ἑαυτὸν οὐδέν"[1]).

Es ist die eigene Erfahrung und das Bewußtsein der Erlösung, das sich in dieser Gesamtanschauung der griechischen Kirchenlehre ausspricht; sie verwahrt sie im Voraus gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Aber allerdings vermögen sie dieselbe nur innerhalb der von ihrem dominirenden Freiheitsbegriff gezogenen Schranken auszuführen.

Die Art dieser Gnadenwirkungen bezeichnen sie konstant als auxilium, βοήθεια, und fassen dieselben vorzugsweise als Erleuchtung[2]), worunter sie aber nicht nur die objektive Offenbarung verstehen, sondern eine Wirkung des göttlichen Geistes (oder auch des Logos) auf den menschlichen Geist zum Verständnis jener: „Was für die sinnliche Welt die Sonne ist, das ist Gott für die geistige; die Sonne erleuchtet die sichtbare Welt, Gott die unsichtbare, die Sonne macht die natürlichen Augen sonnenartig, Gott die geistigen Naturen gottesartig" (θεοειδεῖς), Gregor v. Nazianz[3]); auch nach Basilius wird der menschliche Geist erst durch den heiligen Geist in das Element der göttlichen Wahrheit und Schönheit versetzt und damit über das Gebiet des Natürlichen hinausgehoben[4]). Diese Betonung der Erleuchtung hängt offenbar damit zusammen, daß die griechische Kirche des Christentum vorzugsweise als göttliche Offenbarung auffaßte, berechtigt übrigens noch keineswegs zu dem Schluß, daß ihre VV. die Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Intelligenz eingeschränkt hätten[5]): die eben genannten extendieren sie auf das ganze christliche Leben, auf alle Seiten desselben, auf jedes sittliche Thun des Menschen. Nach Basilius gibt es überhaupt keine Gabe, die nicht durch den heiligen Geist der Kreatur zu

1) Greg. v. Naz. Orat. XXXVII, 13. XXXI. Chrys. in Rom. h. XIV, 7.

2) Justin dial. 58. 119. Clem. Al. (Winter 69 f.), Iren. IV, 37 adhortari, consilium, Clem. Strom. VII, 7 und Origenes c. Cels. III, 28. Basil. de sp. s. 9.

3) Orat. XXI, 1. Ullmann 435.

4) in Ps. 29, 5. de sp. s. 2. Sehr ausführlich aber nicht durchsichtig und unbefangen ist die Untersuchung von Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade 1881.

5) Gegen Landerer mit Wörter.

Teil wird, de sp. s. 24 (15). — Eine radikale Erneuerung des Willens, eine Neugeburt des Ich durch die Gnade lehren sie jedoch nicht[1]) und können sie auch nicht lehren, weil sie dem Menschen ohnerachtet der eingetretenen Depravation immer noch das Vermögen zum Guten lassen. So bleibt ihnen die gratia ein bloses adiutorium, welches ergänzend und unterstützend zur Natur hinzutritt, ganz entsprechend ihrer Lehre von der Sünde. Charakteristisch für diese oberflächliche Ansicht ist es, daß sie selbst den Glauben, der ihnen doch den (subjektiven) Anfangspunkt des Heiles bildet, in der Regel rein vom Menschen ausgehen lassen: fides in nobis.

Das gegenseitige Verhältnis beider, der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade, bestimmen sie als ein Nebeneinander, lehren also eine Synergie und betrachten das Gute als das gemeinsame Resultat ihres Zusammenwirkens. Der origenische Satz: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ* (zu Ps. 4) ist der sich stets wiederholende Ausdruck ihrer gemeinsamen Anschauung[2]). An diesem Nebeneinander glauben sie die richtige Mitte zwischen einer unethischen Notwendigkeit und einer hochmütigen Selbstüberschätzung zu besitzen, jede Abweichung davon nach der einen oder andern Seite scheint ihnen entweder die menschliche Freiheit oder die Bedingtheit durch Gott, die Quelle alles Guten, zu beinträchtigen. Hiernach erklären sie die entgegenstehenden Schriftstellen; Origenes Phil. 2, 13: es handle sich hier nicht um das Wollen und Vollbringen des Guten oder Bösen, sondern um das Wollen und Vollbringen schlechthin. Das Wollen und das Vermögen zu wirken überhaupt haben wir von Gott empfangen, die Anwendung davon und die Richtung beider auf das

1) Die Taufe fassen sie als Wiedergeburt. Aber als thatsächliche völlige Erneuerung durch die Gnade Gottes verstehen die Väter auch diese Wiedergeburt nicht zu bestimmen. Nach Justin apol. I, 61 werden wir durch die Taufe Kinder der Wahl und des Verständnisses (*τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης*; vgl. v. Engelh. 103 f. 320 ff.). Spätere Väter nennen die Taufe eine Geburt, da man mit Freiheit den Erzeuger wählt.

2) Clem. Al. quis div. salv. c. 21. Strom. V, 1 p. 647. VII, 7 p. 860: *ὡς ὁ ἰατρὸς ὑγίειαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσιν πρὸς ὑγίειαν, οὕτω καὶ ὁ θεός* . . u. s. w. Irenäus IV. 39, 2. 3. Origenes de pr. III, 1 ganz. Gregor v. Naz. Or. XXXVII: *δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι.* Greg. v. Nyssa Op. T. III, p. 300. 310; de orat. 1: *συνεργία τοῦ θεοῦ βοηθείας*, ebenso Cyrill v. Jerus. cat. 12 und Cyrill v. Alexdr.

Gute oder auf das Gegenteil steht bei uns[1]); Gregorius von Nazianz zu Röm. 9, 16: Der Apostel will sagen, es liege nicht allein an jemandes Wollen und nicht allein an jemandes Laufen, sondern auch an dem Erbarmen Gottes, und sodann, weil auch das Wollen (als Vermögen) von Gott kommt, schreibt er mit Recht Gotte Alles zu[2]).

Näher bestimmen sie dann in der Regel das Verhältnis dahin, daß das menschliche Wollen und Streben nach dem Guten den Anfang mache und der göttliche Beistand vollendend hinzutrete, insofern also Gott das Meiste dazu wirke, ferner, was damit zusammenhängt, daß die Erteilung der göttlichen Gnade durch die menschliche Würdigkeit bedingt sei[3]).

Innerhalb dieser allgemein angenommenen Bestimmungen lassen sich noch verschiedene Modifikationen zum Teil bei denselben VV. aufzeigen.

Während z. B. Origenes den Anfang des Guten häufig ganz pelagianisch von dem Menschen ausgehen läßt, will er doch a. a. O. diesem kein Verdienst dabei zugestehen, weil das menschliche Wollen für sich höchst unvollkommen ist und nichts wahrhaft Gutes vollbringen kann[4]). Und während er sonst das Zustandekommen des Glaubens einfach als Sache der menschlichen Freiheit ansieht[5]), führt er es doch auch wieder auf die göttliche Gnade zurück. Er unterscheidet nämlich zwei Stufen desselben: fides quae est ex nobis und fides quae per gratiam datur. Ersterer, als aneignendes menschliches Verhalten, ist nur ein schwacher Ansatz, noch nicht der volle heilskräftige Glaube. Dieß wird er erst durch die Gnade des heiligen Geistes, der, nach dem

---

1) de pr. III, 1: *οὐκ ἔστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα αὐτοῦ* (Phil. 2, 13, 2 Tim. 2, 21, Röm. 9, 16. 21), *συνακτέον ἀμφότερα καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον;* das ganze cap. insbes. §. 9. S. meine Monogr. S. 245—247.

3) voluntas humana praecedit.

4) de Princ. III, 1, 18 ganz 2, 2. Da das menschl. Laufen und Wollen wie nichts sei im Vergleich mit dem Erbarmen Gottes (*ὡς οὐδενὸς ὄντος*), so müsse man das Gute vielmehr diesem zuschreiben. Comm. in Rom. VII, 16 zu Röm. 9, 16 u. Ps. 126 (127): per hoc docetur, quod homo quidem laborem impendat . . Deus autem successum et effectum . . pium utique et religiosum est ideo et homini, quod in se est operis summam Deo magis quam homini deputare . . Vgl. Orig. Rom. VIII, 7: tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris.

5) Gratia spiritus s. dignis praestatur. Fides in nobis; mensura fide causa accipiendarum gratiarum. Meine Monogr. 247. 248.

Grundsatz: „wer da hat, dem wird gegeben", jenen festigt und auf eine höhere Stufe erhebt[1]). Ja selbst für den Glauben im ersteren Sinn, als Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit, nimmt Origenes zuweilen eine zuvorkommende heilende Gnadenwirkung in Anspruch: „Selbst dieß geschieht durch die göttliche Gnade, daß wir die göttlichen Lehren verstehen und unsere Herzen zur Annahme derselben öffnen"[2]). Dasselbe Schwanken zeigt noch auffallender Gregor von Nyssa. In der Schrift vom jungfräulichen Stande stellt er dem Menschen die Aufgabe, das ihm einerschaffene Gottesbild von dem Schmutz der Sünde zu reinigen und so zu seiner ursprünglichen Schönheit zu erneuern. Als Sache unserer eigenen Bemühung, als eine Selbstreinigung der Seele bezeichnet er diese Erneuerung, die göttliche Gnade dagegen als eine „beim Kampf des guten Strebens uns beistehende Hilfe", eine Hilfe, die wesentlich durch das göttliche Gesetz geschieht; denn indem der Herr einer jeden Sünde das entsprechende Verbot gegenüberstellt, reißt er sie dadurch aus unsern Herzen und heilt uns[3]). Man kann das Verhältnis nicht oberflächlicher, nicht semipelagianischer fassen (Luthardt beruft sich hauptsächlich auf diese Stelle). Aber wie viel anders spricht sich doch derselbe Gregor in der Auslegung des Vaterunsers aus. Zwar bemerkt er auch da zum Voraus, man müsse Gott erst das Gelöbnis des Dankes darbringen, und dann bitten, erst durch fromme Gesinnung sich den Zugang zum Himmel öffnen, aber zur zweiten Bitte sagt er: „Da die menschliche Natur in dem Urteile über das, was gut ist, durch

---

1) in Matth. tract. XXXIII, n. 69. in Rom. IV, 5. IX, 3 mit Bez. auf Röm. 12, 6 und 1 Kor. 12, 7. 11. Wörter 261.

2) Select. in Iob (Lommatzsch XI, 340): *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν.* Derselbe Gedanke in Ioh. T. XX, 18 zu Joh. 8, 43: Die Rede des Herrn könne einer erst dann hören (vernehmen), wenn ihm das Hephata des Herrn das Band der Taubheit hinwegnimmt, ebd. n. 26 zu Joh. 8, 46: Da unser Auge, welches die natürliche Fähigkeit habe, die Wahrheit zu schauen, durch die Sünde getrübt ist, so müssen wir den Arzt des Geistes bitten, es uns durch seine Weisheit zu öffnen.

3) *περὶ παρθενίας* Opp. III, p. 149. 151. 152. Vgl. *εἰς τοὺς μακαρ.* IV, 816. 818. 819: „Haben wir also gelernt, wodurch das schlechte und das tugendhafte Leben zu Stande kommt, so wollen wir, da uns nach der Selbständigkeit unseres Willens der Weg zu dem einem wie zu dem andern völlig freisteht, die Gestalt des Teufels fliehen und reinen Herzens werden".

Betrug irre geleitet worden ist, unser Wille sich dem Entgegengesetzten zugeneigt hat und das Leben des Menschen der Tyrannei alles Bösen preisgegeben und damit dem Tode verfallen ist . . so beten wir mit Recht, daß das Reich Gottes zu uns komme; denn anders vermögen wir der bösen Gewaltherrschaft des Verderbens uns nicht zu entziehen, wenn nicht die lebendigmachende Kraft bei uns ihre Gewalt dagegen geltend macht . . Um das Reich Gottes bitten heißt aber den Beistand des heiligen Geistes anrufen, dessen eigentümliche Macht und Wirkung es ist, von der Sünde zu reinigen." Und zur vierten Bitte: „Wir bitten, daß uns von Gott ein guter Wille zu Teil werde, weil die menschliche Natur zu schwach zum Guten ist, nachdem sie einmal durch das Böse entnervt worden ist. Denn nicht mit derselben Leichtigkeit, mit welcher der Mensch zum Bösen kommt, kehrt er sich von diesem wieder zum Guten zurück. Wir bedürfen Gottes, welcher das Wollen zur That bringt (*θεοῦ τὴν ἐπιθυμίαν εἰς ἔργον ἄγοντος*)" [1]). Ähnliche Schwankungen bei Gregor von Nazianz und bei Basilius: Gotte verdanken wir Alles, die Tugend, den Antrieb, die Erleuchtung, Hom. in Ps. 5. Ephräm or. 11,1: Die Freiheit des Willens als höchste Ehre dem Menschen verliehen und doch der Heilung bedürftig.

Hätte sich Athanasius auf die vorliegende Frage näher eingelassen, er würde, daß ich so sage, auf die äußerste Rechte zu stehen kommen. Wenigstens drängt die Konsequenz seines theologischen Systems darauf hin. Er spricht es als einen Hauptsatz aus, „daß es Eines bedurfte, der die durch Schuld des Menschen verderbte erste Schöpfung nicht nur erneuerte, sondern die neue auch in ihrem Bestande erhielte". Auch nach ihm muß das menschliche Wollen vorangehen — er weist jeden Zwang mit Entschiedenheit ab; aber dieses Wollen wird er doch selbst wieder vom heilig n Geist getragen gedacht haben, wenn er zu 1 Joh. 4, 13 bemerkt: „Wir sind ohne den Geist Gottes fremd und ferne von Gott, durch die Teilnahme an dem Geiste aber werden wir der Gottheit verbunden, so daß unser Sein in dem Vater nicht unser Werk ist, sondern des Geistes, der in uns ist und in uns bleibt, so lange wir ihn durch das Bekenntnis bewahren, was Johannes 1, 4, 15 bekräftigt" [2]). Aus solchen Äußer-

1) Tom. 1 736 (D). 738. 743

2) Or. c. Ar I, 51. II, 65: *ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει ἄπιστοι γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι καὶ δι' αὐτῶν ἀπώλετο ἡ πρώτη χρεία δὲ ἦν ἄλλου τοῦ ἀνανεοῦντος καὶ τὴν πρώτην καὶ τὴν κοινὴν γενομένην διατηροῦντος.* III, 24.

ungen ersieht man, wohin der Zug des großen Kirchenlehrers geht. — Am weitesten auf der andern Seite steht dagegen mit dem Antiochener Theodoret, der eine Schrift gegen die Erbsünde geschrieben hat, Chrysostomus, den man gewöhnlich als Pelagianer zu bezeichnen pflegt: „Gott (so predigt er) wartet auf die von uns ausgehenden Anlässe und Antriebe, damit er seine Freigebigkeit reichlich an uns erweisen könne. Es kommt auf uns an und auf Gott. Wir müssen zuerst das Gute wählen, dann thut Gott das Seinige; er kommt unserem Willen nicht zuvor, damit unsere Freiheit nicht leide; wenn wir aber gewählt haben, dann gewährt er viele Hilfe". Noch mehr: er erklärt Phil. 2, 13 so, daß Gott insofern uns das Wollen gebe, als in Folge unseres eigenen vorausgehenden Wollens und des Erfolges, welchen Gott demselben gibt, die Willenskraft in sich und durch sich wächst[1]). Dennoch gewahren wir auch bei ihm den Zug der Gnadenhilfe Gottes eine weit höhere Bedeutung zu vindicieren. Es gibt Stellen, in denen er die Ausschließlichkeit des göttlichen Erbarmens betont, auf welches im Werk der Erlösung Alles ankomme und wogegen alles menschliche Thun und Arbeiten als etwas Kleines und Geringes erscheint: *μικρὰ μὲν ὄντα καὶ εὐτελῆ — ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἄνωθεν γέγονε*[2]).

Es verhält sich eben mit solchen widersprechenden Äußerungen, wie mit denen über die Sünde. Sie erklären sich aus der Verschiedenheit der Ausgangspunkte: dort das Interesse, die sittliche Freiheit zu wahren, hier das religiöse Verhältnis zu Gott, insbesondere im Gebet[2]); und ihr unbefangenes Nebeneinander beweist nur, daß es zu einer eingehenden Lehrentwicklung darüber noch nicht gekommen ist[3]).

---

1) Hom. XII ad Hebr.: *δεῖ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, τότε καὶ αὐτὸς θεὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰςάγει . . ἡμῶν γὰρ τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν.* Hom. XVI ad Rom. Vgl. Münscher 364 und Landerer 559.

2) in Rom. h. 19, in 1 Kor. h. 24, vgl. Förster Chrys. 147. Ambros. 144: „Nichts destoweniger ist Augustin im Recht, wenn er von Chrys. die Bundesgenossenschaft des Pelagianismus abwehrt, denn die adamitische Sünde erscheint doch als Anfangspunkt einer verkehrten Entwicklung des menschlichen Geschlechts und als Quellpunkt des Elends in der Welt."

3) Es ist bemerkenswert, daß viele der vorhin angef. St. der letzteren Richtung in Zusammenhang mit dem Gebete stehen. Mit Recht hat

Als durchschnittlichen Ausdruck für die Anschauung der griechischen Kirche kann die Zusammenfassung des Johannes von Damaskus gelten: „Die Wahl steht in unserer Hand, die Vollendung des Guten aber ist Sache der Mitwirkung Gottes (τῆς τοῦ θεοῦ συνεργείας), der mitwirksam ist mit denen, welche redlichen Vorsatzes das Gute erwählen . . . Das sittlich Gute ist von Gott in unsere Natur gelegt. Er ist alles Guten Prinzip und Ursache und ohne seine Mitwirkung und Beihilfe (συνέργεια καὶ βοήθεια) ist uns Wollen oder Thun des Guten unmöglich. Uns aber ist es anheimgegeben, entweder in dem sittlich Guten zu beharren und Gotte, der uns dazu beruft, zu folgen, oder von dem Guten abzutreten, d. i. dem Bösen zu verfallen und dem Teufel zu folgen, der uns dahin zieht, obwohl zwanglos (ἀβιάστως), de fide orth. II, 29. 30.

Dem konsequent wird dann auch von all diesen VV. die Prädestination auf die göttliche Präscienz um das freie Verhalten der Menschen gegründet, ja Johannes unterscheidet zwischen einer voluntas Dei antecedens (θέλημα προηγούμενον), vermöge deren Gott die Seligkeit Aller will, und einer voluntas consequens (θέλημα ἑπόμενον), vermöge deren er die Seligkeit derer will, deren Wohlverhalten er voraussieht. Das Wohlverhalten aber ist Sache unserer Freiheit; ἐφ' ἡμῖν ἐστι (πάντα) οἷς ἕπεται ψόγος ἢ ἔπαινος, a. a. O. 26. 29. 30.

Um nun diese Gesamtanschauung der griechischen Kirchenlehrer richtig zu würdigen, ist folgendes zu erwägen: erstens der Gegensatz, in welchem ihre Theorie von der Freiheit zu naturalistischen und fatalistischen Irrtümern steht (s. S. 463); bei ihnen handelt es sich um den Gegensatz von Naturnotwendigkeit und sittlicher Freiheit und Verantwortlichkeit, bei Pelagius und Augustin um den von menschlicher Leistung und göttlicher Gnade. Sodann bleibt thatsächlich doch für diese Väter die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott ein Werk der Gnade. Sie sprechen dies damit aus, daß sie das ganze Heil in der wahrhaftigen Menschwerdung Gottes begründet sein lassen, an welcher der Einzelne innerhalb der Kirche Anteil erlangt. Nur daß die Gottesgemeinschaft als Aufnahme unserer Natur in den göttlichen Lebensquell gefaßt wird, und die seligmachenden Kräfte nicht sowohl als Kräfte zur Gerechtigkeit wie als

darauf schon Chemnitz im Exam. aufmerksam gemacht. Zuletzt Harnack D. G. S. 447. Schon Augustin bemerkt, daß aus den Gebeten der Kirche ihr Glaube an Kraft und Bedeutung der Gnade zu entnehmen sei, de praed. sanct. 27.

Kräfte des Lebens. So realisiert sich ihr Besitz allerdings im Wesentlichen erst im zukünftigen Leben, beruht aber auf einer Gnadenthat Gottes. Diese Überzeugung steht im Zusammenhang mit der allgemeinen Weltanschauung dieser Kirchenlehrer, die den durchscheinenden Hindergrund ihrer gesamten Kosmologie bildet. Es ist der Gedanke, daß die ganze vernünftige Kreatur ihren stetigen Lebensgrund und Lebensquell an Gott hat. Nur durch ihn vermag der Mensch (ganz abgesehen von Fall und Sünde) physisch, geistig und geistlich zu leben, wahrhaft vernünftig, gut, gotteinig zu sein und zu bleiben. Auf dieser Voraussetzung beruht die Lehre der VV. vom Urstand, auf ihr die Antropologie des Irenäus (ubi spiritus patris ibi homo vivens); durch die ganze alexandrinische Theologie geht der Gedanke hindurch, daß Gott allein das absolute selbstwesentliche Gute ist, die Kreatur aber als die endliche, eben nur durch Teilnahme daran gut sein und bleiben kann. Eben hier, wo der origenische Freiheitsbegriff seine Wurzeln hat — jede Kreatur kann von Gott abfallen pro eo quod non naturaliter i. e. substantialiter ei inest bonum — eben hier liegt auch das Band der Gemeinschaft mit Gott. Der göttliche Logos ist die Quelle des Lichtes und des Lebens, der Wahrheit und der Kraft für alle Geschöpfe, das Prinzip des Guten für die ganze Welt[1]). Dieselbe Grundanschauung bei Athanasius, der die ganze Schöpfung vom Logos durchwaltet, getragen, erleuchtet und den Menschen nur durch ihn geistig und geistlich leben läßt: „So wie er an sich ist, ist dem Menschen die höhere Welt verschlossen, aber der Logos gibt ihm, indem er sich ihm mitteilt, den Gedanken der Ewigkeit, die Erkenntnis Gottes, die Kraft in Gott zu leben ins Herz“[2]), bei den Gregoren heißt es: Gott ist das absolut Gute, alles andere Gute aber ***ἀπόῤῥοια τοῦ πρώτου καλοῦ***; bei Basilius de spir. s.: „Es gibt für alle Kreaturen keine Heiligung ohne den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit der vom Vater ausgeht, auch für die Mächte der oberen Welt nicht. Er ist der Quell alles Guten, das Licht der intelligibeln Kreatur, das Prinzip der Heiligung, mitteilsam und allen faßbar, wie der Sonnenstrahl Alles erfüllend und durchdringend. Als end-

1) de Princ. I. 2, 4: Omnium quae sunt veritas et vita est; nam. quomodo viverent quae facta sunt, nisi ex vita etc. Vgl. die Belege in meiner Monogr. 138—144. 156. 157.

2) cont. gent. c. 2. 28. 30. 33. 34. 42. de inc. 11. 12.

liche Wesen wandelbar, bedürfen sie alle seiner Hilfe . . Auch die Engel, die als heiliger Chor von Lobsängern vor ihm stehen und seine Befehle ausrichten, thun es *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος συνεργείας*".[1]) Eben so Cyrill von Alex.: „Gott ist das Leben aller Dinge und der Menschen insbesondere; an ihm (*μετέχοντες αὐτοῦ*) haben wir beides. Das aber will ganz allgemein verstanden sein. Denn bemerkt er zu Joh. 1, 5: „an sich hat die gesamte vernünftige Kreatur zwar die Empfänglichkeit, aber erst durch die wunderbare Immanenz des Logos in ihnen werden sie wirklich vernünftig (*λογικεύεται τὰ λογικά*) und gewinnen sie Einsicht, Weisheit, Kraft u. s. w." Comm. in Ioh. IV p. 53—59.

Dieser Hintergrund der patristischen Anschauung will nicht, wie es so häufig geschieht, übersehen sein[2]).

Wenden wir uns nun zu der abendländischen Kirche.

B. Die lateinische Kirche.

Sie bekennt sich zu denselben Momenten wie die griechische, aber sie legt das größere Gewicht auf die Sünde und auf die Gnade.

Schon Irenäus, den wir auch hierher zählen dürfen, hebt beide stärker hervor, Tertullian aber war es, der zuerst die Lehre von der Erbsünde mit voller Bestimmtheit aussprach. Die Prämissen dazu lagen teils in seiner Psychologie, in der Annahme Einer menschlichen Seelensubstanz und einer Fortpflanzung derselben mittelst der Zeugung (tradux animae), teils in seiner Lehre vom Urstand: Der Mensch, obwohl von Gott gut, doch nicht vollkommen geschaffen, war bestimmt, in der fortwährenden Gemeinschaft mit Gott zur Teilnahme an dem göttlichen, unvergänglichen Leben zu gelangen, aber durch die erste Sünde trat er aus dieser Gemeinschaft heraus und die Folge davon war, nicht nur daß das ganze Geschlecht von der Sterblichkeit angesteckt wurde, sondern die Sündhaftigkeit hat sich in die Seele eingewurzelt und ist darin zur andern Natur geworden. Malum animae — ex vitio originis, naturale quodammodo[3]). Tertullian unterscheidet diese corruptio naturae von dem Bösen, welches hernach noch durch den Einfluß des Satans hin-

---

1) de sp. s. 9 u. 16 und S. 466 oben.

2) S. d. Beilage im Anhang.

3) de anima c. 41.

zugekommen ist, und bezeichnet sie als ein ungöttliches irrationales Prinzip, das der an sich guten und wahrhaft vernünftigen Natur an die Seite trat" (malum animae, irrationale)[1]. Denn die Natur hat es allerdings nicht vertilgt und konnte es auch nicht, — das Verderben ist immer nur eine Bestimmtheit an ihr, es verdunkelt, depraviert, verfleischlicht nur die Natur (obumbrat, depravat, concretione carnis infaecat) — aber weil es gleich in die Anfänge ihrer Entwicklung fiel, ist es mit der Seele selbst wie zur Natur zusammengewachsen und großgewachsen. Dieses Verderben pflanzt sich nun von dem Einen Urheber durch die Zeugung auf die Nachkommen fort und so geht auf diesem Wege mit der Korruption der Natur auch der Tod und die Verdammnis auf Alle über; daher jede Seele so lange als eins mit Adam gerechnet wird bis sie in Christus übergeschrieben wird, so lange für unrein, bis sie übergeschrieben ist[2].

In demselben Maße, in welchem Tertullian die natürliche Sündhaftigkeit hervorhebt, vertieft er auch den Begriff der Gnade. Er faßt sie nicht als bloßes adiutorium, sondern als schöpferisches, die Natur umbildendes Prinzip; er antwortet den Gnostikern, die sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter Baum gute Früchte bringen könne: „Wenn es sich so verhält, so kann Gott nicht aus Steinen Kinder Abrahams erwecken, so kann die Schlangenbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel hat geirrt, als er schrieb: Auch ihr wart weiland Finsternis, auch ihr gehörtet einst zu den Kindern des Zorns, nun aber seid ihr abgewaschen (1 Kor. 6, 11). Die Aussprüche der heiligen Schrift widersprechen sich nicht. Der schlechte Baum wird keine guten Früchte bringen, wenn er nicht gepropft wird, und der gute Baum wird schlechte Früchte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird,

---

1) de anima c. 41 und c. 16: naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore . . irrationale autem posterius intelligendum est — ipsum illud transgressione admissum, quod exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis, quia statim in primordio accidit.

2) A. a. O. c. 40: omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Vgl. de test. anim. 3: per (satanam) quem homo primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit.

und Steine werden Abrahams Kinder werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie das Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die Kraft der göttlichen Gnade thun, welche gewiß mächtiger ist als die Natur, und welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da dieser natürlich und wandelbar ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin er sich wendet"[1]). Dennoch ist Tertullian weit entfernt, eine zwingende Gnadenwirkung, wodurch die Selbstbestimmung aufgehoben würde, lehren zu wollen, er läßt vielmehr der menschlichen Seele auch nach dem Falle noch einen Rest des Guten, welcher der göttlichen Wirksamkeit zum Anknüpfungspunkte dienen kann. Ausdrücklich wahrt er gegen Marcion die Freiheit des Menschen und seine Verantwortlichkeit vor Gott, die auch das göttliche Gesetz bestätige (non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium legi debitum in sua potestate). Auch jetzt, nach dem Falle, besitzt er sie noch[2]). Wobei jedoch zu bemerken, daß nach Tertullian die Freiheit dem Menschen von Gott zu dem Zweck verliehen ist, damit er sich das Gute zum eigensten Besitz aneigne, gewissermaßen sich zur Natur mache, was ohne die Möglichkeit auch der entgegengesetzten Entscheidung unmöglich wäre[3]).

Diese mit Tertullian beginnende Auffassung setzte sich bei den lateinischen VV. in Cyprian, Hilarius und Ambrosius fort. Wie eng sich ersterer an seinen Lehrer anschließt, erhellt aus einem Gutachten vom Jahr 252 über die Kindertaufe; man dürfe auch dem neugeborenen Kinde das Sakrament nicht vorenthalten, weil es der Reinigung bedürfe[4]), aus seiner Äußerung, daß das Kind, secundum Adam carnaliter natus, die Ansteckung des alten Todes, aber auch die Befleckung und das Gift der Sünde sich zugezogen habe, und aus dem bekannten Worte: fuerunt et ante Christum viri insignes; sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec

1) de anim. 21: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur.

2) adv. Marc. II, 5. 8. 10.

3) II, 6: Der Mensch ist nicht von Natur gut, wie Gott, — ut ergo bonum iam suum haberet homo et fieret proprietas boni in homine et quodammodo natura: adscripta est illi potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine etc.

4) Ep. ad Fidum.

personali caruere delicto[1]). Damit vergleiche man, was er im Anschluß an die Schilderung der Wiedergeburt durch die Taufe, die ihm der stetige Grund des Christenstandes ist, von der Gnade sagt: „Gottes ist Alles, was wir vermögen; von daher kommt uns das Leben, von daher die Kraft, daher nehmen wir frischen Mut, um noch hienieden wandelnd die Zukunft ahnend zu erkennen". (Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus). Im Folgenden preist er dann die Herrlichkeit dieser Gnade, welche ohne Maß wie ein reicher voller Strom sich in das Herz ergießt, das sich ihr öffnet: nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus; und c. 14 fügt er hinzu: „Nicht ist dazu Kaufpreis oder Bewerbung oder Mühe von nöten daß des Menschen höchste Würde und Kraft auf dem Wege mühsamer Bearbeitung erworben werde, sondern es ist ein freies und leicht erreichbares Gnadengeschenk Gottes (gratuitum de Deo munus et facile est). Wie die Sonne von selber strahlt, der Tag leuchtet, die Quelle wässert, der Regen bethaut, so ergießt sich in uns der Geist von Oben". Dies gilt wie vom Anfang so vom ganzen Verlauf des Christenlebens. Obwohl durch die Taufe geheiligt, sind wir doch der Gefahr, aufs neue zu sündigen, nicht entnommen. „Deshalb beten wir Tag und Nacht, daß die Heiligung und Neubelebung, die aus der Hand der Gnade Gottes genommen wird, durch seinen Schutz uns erhalten bleibe". Der Glaube aber ist das Mittel für ihren Empfang und dieser Glaube ist unsere Sache, de orat. 12. 14[2]).

Auch Hilarius, durch Athanasius beeinflußt, redet zu Ps. 119 von einem vitium originis, von einer vitiorum connata materies, von welcher er auch die Wiedergeborenen nicht ausnimmt: „Der

1) de habit. virg. 2; de ieiun. c. 7. Epist. ad Donatum 3. de orat. 12.

2) Vgl. oben S. 399 und testim. III: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit . . credendi vel non credendi libertas in arbitrio posita est. — Arnobius adv. g. 1, 27 sagt: proni ad culpas et ad libidinum varios appetitus sumus vitio ingenitae infirmitatis, wobei die Vererbung auf dem Weg der Fortpflanzung vorausgesetzt ist, während Lactantius eine necessitas fragilitatis behauptet, die aber in dem ursprünglichen Gegensatz von Fleisch und Geist ihren Grund habe.

Psalmist, sagt er zu V. 115, welcher Gottes Wort verkündigt, gebietet, daß von ihm alle Bosheiten weichen sollen. Und ich weiß nicht, wen er davon ausnehmen könnte; denn in Allen wohnt wegen des Willens ihrer veränderlichen Natur das Böse (malitia), selbst die Apostel, obwohl durch das Wort des Glaubens gereinigt und geheiligt, waren dennoch kraft des uns gemeinsamen Ursprungs (per conditionem communis nobis originis) nicht frei von Bosheit, wie der Herr Matth. 7, 11 zu verstehen gibt"[1]). Dieses dem Menschen anklebende Verderbnis inficiert Leib und Seele, beschließt uns unter die Fleischeslust und unter den Unglauben, und bringt dann auch den freien Willen in seine Gewalt. Nur durch die Wiedergeburt, die vom Glauben ausgeht, werden wir von der Herrschaft desselben frei. Und eben damit beginnt dann jener Streit zwischen Fleisch und Geist, von welchem Mtth. 10, 34 handelt[2]). Zu Mtth. 18, 13 aber bemerkt er, unter dem Einen Schaf sei der Mensch zu verstehen, unter dem Einen Menschen die Gesamtheit, sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit. Über die Freiheit drückt er sich mehrfach in der Weise der griech. VV. aus: im Glauben zu beharren sei Gottes Gabe, der Anfang auf unserer Seite, voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit, Deus incipienti incrementum dabit, und dabei komme dem Willen in sofern ein meritum zu, als er den Anfang macht: a. a. O. aber stellt er dann doch wieder das Heil ganz unter die göttliche Gnade, indem er die Gewährung derselben dem menschlichen Verdienst vorangehen läßt und hinzufügt: omnia vult a bonitate Dei in se inchoari (propheta)[3]). Wie sich Hilarius beide Gesichtspunkte vermittelt, läßt sich etwa aus folgenden Stellen entnehmen: „Wie das Auge nicht sehen kann, wenn kein Licht da ist, so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie nicht

1) Edit. Colon. 274.

2) Dies der wesentliche Inhalt der merkwürdigen Stellen Comm. in Matth. cap. 10 §. 23. 24. Ex peccato primi parentis sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas etc. Neander, K.-Gesch. II, 3 S. 797 hat ihren Sinn viel zu allgemein ausgedrückt.

3) in Ps. 119, Lit. 14, 10. 20: Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est etc.; aber auch Lit. 6, 2—4 zu Vers 41: salus nostra ex misericordia Dei est et bonitatis suae munus hoc in nobis est. Lauderer 597.

zum Lichte der Erkenntnis gelangen (de Tr. II, 35); oder zu Ps. 51, 20: „Es ist Thorheit und Gottlosigkeit, nicht einzusehen, daß man unter Gott und durch Gott lebe, und in seinem Thun und Hoffen mehr auf die eigene Kraft vertrauen zu wollen, da man doch, was man immer in sich ist, nur aus Gott ist" (cum, siquid illud in se sit, ex Deo sit)[1]. Hiernach ist es von vorn herein ein Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Receptivität, wodurch das Heilswerk zu Stande kommt.

Bestimmter spricht sich Ambrosius aus, zunächst über Erbsünde und Erbschuld. Er lehrt eine ausnahmslose Sündigkeit des menschlichen Geschlechtes; Christus allein ist der schlechthin Sündlose, — selbst Maria nicht ohne Fehl. Diese Sündigkeit nennt er ein contagium, mit dem wir schon von Geburt und Empfängnis her behaftet sind: omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, de paenit. I. c. 3; er sagt von ihr apolog. Davidis XI, 56: „Ehe wir geboren werden, werden wir von der Seuche befleckt (maculamur contagio), ehe wir das Licht der Welt erblicken, leiden wir schon die Unbill unserer Abstammung; in Sünden (in iniquitate) werden wir empfangen. Mit Recht habe David Ps. 51 die inquinamenta naturae beweint, quod prius inciperet in homini macula quam vita. Der Psalmist hat es da v. 7 unentschieden gelassen, ob die Mutter in ihren Sünden gebiert, oder ob auch schon Sünden dessen, der geboren wird, vorhanden sind; es dürfte aber (fährt er fort) wohl beides gemeint sein: sed vide, ne utrumque intelligendum sit; denn auch die Empfängnis ist nicht sündlos, weil die Eltern nicht fehllos sind. Und wenn selbst ein eintägiges Kind nicht ohne Sünde ist, so sind noch viel weniger jene Tage der mütterlichen Empfängnis ohne Sünde. Wir werden also empfangen in der Sünde der Eltern und geboren in den Übertretungen derselben, aber auch an der Geburt selbst haftet die Seuche, und schon unsere Natur ist vielfach angesteckt"[2]. Dieser Strom des an- und mitgeborenen Verderbens geht bis auf Adam zurück und von ihm aus, als dem centralen Anfänger

1) Vgl. zu Ps. 119 Lit. 1, 22. Lit. 16, 10: imbecilla est per se ad aliquid obtinendum humana infirmitas . . divinae misericordiae est, ut volentes adiuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat.

2) A. a. O.: Concipimur ergo in peccatis parentum et in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium.

des Geschlechtes: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt[1]); also Erbsünde im eigentlichsten Sinn (haereditas peccati noxia haereditas iniquitatis). Diese Erbsünde aber ist zugleich Schuld. Denn sollte auch die apol. David. altera dem Ambrosius nicht angehören, in der es heißt: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio, so schreibt er doch ep. 45: caro nostra damnata maledicto obnoxiae haereditatis; Ps. 37 von Adam: illius culpa est mors omnium, zu Ps. 38, 39. „Wo nicht der Herr Vergebung schenkte, könnte keiner selig werden, wer immer unter der Sünde geboren ist, den schon die Erbschaft des sträflichen Zustandes in die Haft der Schuld genommen hat"[2]), und in der zweiten Gedächtnisrede auf seinen Bruder Satyrus c. 6: „Ich bin in Adam gefallen, in Adam aus dem Paradies geworfen, in Adam gestorben; quomodo revocat (me Christus in vitam) nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo iustificatum? Dazu die bekannte Erklärung des ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12: manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus[3]). Also: Gesamtsünde und Gesamtschuld des Geschlechtes.

---

1) Expos. in Evg. Luc. VI, 234, wozu Neander, K.-G. 2, 3 S. 799: ein von Ambr. kühn hingeworfener, noch nicht näher bestimmter Satz. — Was den Sündenfall selbst betrifft, so wollen so kühne Aussprüche wie de instit. virg. 17: Felix ruina quae reparatur in melius natürlich nicht streng genommen sein. Von Sätzen wie: non consistente peccato non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset, hat aber Ambrosius die Konsequenzen nicht gezogen; Förster 142.

2) Nemo salvus esse possit quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam, wozu Deutsch: des Ambr. Lehre v. d. Sünde S. 22. Förster S. 140 ff. Möller (PRE² XI, 409) macht geltend, daß zufolge sonstiger Aussprüche des Ambr. hier nicht sowohl die ausgebildete august. Lehre vom reatus peccati Adamitici dürfe gefunden werden, sondern nur der ältere Gedanke, wonach wir als Kinder Adams seine Schuld (den Tod und die ganze zur Strafe geschehene Veränderung) zu tragen haben."

3) Aus dem sogen. Ambrosiaster, einem Komment. zu den paulin. Briefen, der zwar dem Ambr. nicht angehört, aber doch jedenfalls voraugustinisch ist. — De fuga saec. bemerkt Ambr.: et inviti ac reluctantes ad culpam ducimur

In demselben Maße, wie die Sünde faßt nun Ambrosius auch die Gnade tiefer, ja er geht darin noch über Tertullian hinaus, daß er eine gratia praeveniens interna lehrt. Wenigstens ist er der Erste, der sie bestimmt ausgesprochen hat. Weit entfernt von jener verflachenden Auslegung von Röm. 9, der wir bei den griechischen Autoritäten begegneten, schreibt er Expos. in Luc. 1, h. 10: „Christus wirkt, daß das, was an sich gut ist, auch uns als gut erscheine (d. h. von uns gläubig anerkannt werde), denn er ruft den, dessen er sich erbarmt. A Deo enim, setzt er hinzu, praeparatur voluntas hominum. Gottes Gnade ist es, daß Gott von den Heiligen geehrt wird", und ebendas. IX, 84: „Ich wage es auszusprechen, daß der Mensch den Weg (zum Leben) nicht selbst antreten kann, nisi Deum habeat praevenientem[1]). Eine zwingende Gnade lehrt jedoch auch er nicht; dagegen verwahrt er sich mit aller Entschiedenheit: non servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra, sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur (de Iacobo c. 10); er läßt ihre Wirkungen durch das aneignende Verhalten des Empfängers vermittelt sein: „Der Herr heilt diejenigen, die sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen .. Das Wort kommt und klopft an die Thür und will immer eingehen, aber durch unsere Schuld geschieht es, daß es nicht immer eingeht. Das wahre Licht leuchtet Allen, aber wer sein Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichtes .. Deus volentes curat, non adstringit invitos. Die Bekehrung geschieht nicht nisi volentibus nobis"[2]). So denkt Ambrosius das Verhältnis im Allgemeinen. Den eigentlichen Anfang aber setzt er in die Taufe. Sie ist ihm der Angelpunkt.[3]) Vorbedingung

---

(obwohl ohne Nötigung zum Sündigen, Förster 149); vgl. de Iakob et vita b. I, 4: Die fleischlichen Regungen überwältigen den Willen, dieser aber bleibt das eigentliche Subjekt des Sündigens.

1) Vgl. ebendas. VII. 27: Deus, quos dignatur, vocat, quem vult, religiosum facit .. in eo quem vocat primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparat voluntatem.

2) In Ps. 118 (119) und de interpell. Dav. IV. Landerer 594. — Förster 146

3) Vgl. Deutsch S. 35 ff; auch P. Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambr. 1881, S. 70 (Im Übrigen wird in dieser Schrift die Abhängigkeit der Ethik bei Ambr. von der stoisch-ciceronianischen Moral nach Form und Gedanken nachgewiesen.).

ihres Segens die menschliche Willigkeit, die sich durch das berufende Wort zur Buße und zum Glauben vorbereiten läßt[1]) — ihre Wirkung aber die volle Vergebung der Schuld, die Tilgung der Sünde und die Verleihung neuer geistlicher Lebenskräfte (spiritualis gratiae munus). Erst mit ihr beginnt die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die Prädestination gründet er auf die göttliche Präscienz. Er erklärt Röm. 8, 29 so: non ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.

Wesentlich auf demselben Standpunkte stand Augustin bis zum Beginn des pelagianischen Streites: nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas diffunditur in cordibus nostris, Augustin retract. I, 23.

Vergleicht man die dargelegte morgenländische mit der abendländischen Anschauung, so liegt die Differenz auf der Hand. Aber der Gegensatz ist noch kein exklusiver. Denn wie stark immer die Morgenländer das αὐτεξούσιον betonten, so wollten sie doch weder die allgemeine Sündigkeit, noch die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes, noch die Notwendigkeit heilszueigender Gnadenwirkungen leugnen. Wäre ihnen die Frage darnach auf Ja und Nein entgegengetreten — die Antwort hätte gewiß nicht geschwankt. Ihre scheinbar dahin lautenden Aussagen haben einen andern Sinn, weil einen anderen Gegensatz und eine andere Tendenz (s. oben S. 463)[2]). Andererseits waren auch die lateinischen VV. weit entfernt, die sittliche Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen zu negieren. Der Gegensatz ist um so weniger ein ausschließender, als jede der beiden divergenten Richtungen selbst noch vielfache Schwankungen zeigt.

Die Kirche trägt noch beide in ihrem Schooße. Sie hat noch keinen Anlaß gehabt, auf eine Entscheidung zwischen ihnen zu bringen. Erst wenn das eine oder andere Moment einseitig mit bewußter Verkennung des andern sich geltend machen will, wird der

---

1) Evg. Luc. I: praecurrit animae nostrae quaedam virtus Ioannis cum credere paramus in Christum, ut paret ad fidem animae nostrae vias. Dieser vorbereitenden Gnade kann sich der Mensch verschließen.

2) Die herkömmliche Rede von einem Pelagianismus ante Pelagium hat nur eine halbe Wahrheit.

Gegensatz zum Widerspruch ausschlagen. Der morgenländischen Richtung lag diese Gefahr am nächsten.

Drittes Stadium.

Erlösungsfähigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, menschliche Freiheit und göttliche Gnade im exklusiven Gegensatz.

Pelagius und Augustin.

Es geschah dies in dem pelagianisch-augustinischen Streit, der fast ganz in das Abendland fällt. Die Bedeutung des Pelagianismus ist die, daß er die menschliche Willensfreiheit dergestalt betonte, daß er bis zur Negation der Erlösungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen und der Notwendigkeit wiedergebärender göttlicher Gnadenwirkungen fortschritt. Diese zwiefache Negation bekämpft der Augustinismus mit aller Energie und macht ihr gegenüber sowohl die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit und Unfähigkeit, als die übergreifende Macht und Notwendigkeit der göttlichen Gnade geltend. Darin besteht sein Recht und seine Wahrheit. Allein in dieser wohlberechtigten Tendenz gieng Augustin seinerseits so weit, daß er schließlich bei einer gratia irresistibilis und einer absoluten Prädestination anlangt. In diesem Punkte gerät dann auch er in einen schweren Irrtum. Doch liegt derselbe mehr an der Peripherie, als im Centrum seines Systems. Auf den Hauptpunkt hin angesehen hat der Kampf zwischen Pelagianismus und Augustinismus dieselbe Bedeutung, wie der arianische und nestorische: es handelte sich auch hier um die Fundamente des Christentums. Es war die Frage: ob von der eigenen Kraft und Selbstthätigkeit des Menschen oder von dem übernatürlichen Walten der göttlichen Gnade alles Heil abhänge, mit andern Worten, ob das Christentum eine nur relative oder absolute Bedeutung für die Seligkeit habe.

Beide sind zunächst theologische Systeme und hängen, weil sie sich vorzugsweise auf die subjektive Seite des Christentums beziehen, mit der persönlichen Grundrichtung ihrer Vertreter aufs engste zusammen. An sie ist daher wenigstens andeutungsweise zu erinnern[1]).

1) Über das Ganze C. Wigger's Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus 1831, 2 Thle. Neander, K.-G. Bd. 3. Marheinecke: Ottomar: Gespräche über Augustins Lehre 1821, Bindemann, das Leben Augustins Bd. 3, 2. Klasen, die innere Entwicklung des Pela-

Pelagius, ein britannischer Mönch, war eine ernste, sittliche, durchaus praktische Natur, ein Mann von klarem Verstand, aber ohne spekulative Tiefe; die strikte Befolgung der göttlichen Gebote und die Bekämpfung des herrschenden Sittenverderbens (in Rom) das Ziel seines Strebens. Dabei stand er jedoch selbst auf einem gesetzlichen Standpunkte. Weder die Höhe der absoluten Anforderung der göttlichen Heiligkeit, noch die Tiefe des menschlichen Verderbens hatte sich ihm erschlossen. Das göttliche Gesetz erschien ihm mehr nur wie eine Summa einzelner Forderungen, und die sittliche Vollkommenheit als ein Komplex einzelner Tugenden und Leistungen, – eine Anschauung, woraus sich allein seine Meinung erklärt, daß der Mensch es noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlangt (supra legem facere). Dazu kam dann der Einfluß des Mönchstums, der Wert, den dieses auf die einzelnen Tugenden, insbesondere auf die Askese, legt und die Selbstbefriedigung, die es darin findet. Für diese Stufe der sittlichen Vollkommenheit kann die natürliche Kraft des Menschen als ausreichend erscheinen. Je höher aber diese einerseits angeschlagen und andererseits das gesetzliche Thun gewertet wird, desto mehr tritt die Bedeutung der göttlichen Gnade zurück und mit ihr die des Glaubens. In demselben Maße gewinnt auch die Verstandesreflexion Übergewicht über die tiefere in dem Grunde des christlichen Lebens wurzelnde Betrachtungsweise der Dinge. Mit dem gesetzlichen Zug verbindet sich ein rationalisierender. Dieß scheint die innere Stellung des Pelagius gewesen zu sein, dem wir bald nach 400 in Rom begegnen. Er war aus den britischen Klöstern, wo man mit der Literatur der griechischen Kirche nicht unbekannt war, herübergekommen (hatte sich vielleicht auch nach dem Orient begeben) und trat jetzt als eifriger Lobredner des Mönchslebens und als Bekämpfer des herrschenden Sittenverderbens auf, besonders auch gegen die Beschönigung sittlicher Gleichgiltigkeit durch Berufung auf die natürliche Anlage [1]). Sein Bemühen galt dabei nicht blos äußerlichen asketischen Übungen, sondern einer wirklichen, aber mönchisch gearteten Sittlichkeit, die namentlich auch der Erfüllung des blos Empfohlenen nachstrebte.

---

gianismus, 1882: der Pelag. beruht auf einseitig praktischem Interesse unter Voraussetzung der Anthropologie der griech. Väter und Begründung durch stoische Dialektik. Möller in PRE² XI, 407 ff.)

1) Aug. de nat. et grat. 1.

Schon damals nahm er Anstoß an dem dort bekannten, tiefsinnigen Wort Augustins: da quod iubes et iube quod vis, und sprach sich dagegen mit einer Erregtheit, die man sonst nicht an ihm gewohnt war, aus[1]). In einer Auslegung des Römerbriefs trug er seine Bedenken gegen die Lehre von einer Erbsünde vor.

Zu seinen Anhängern zählte insbesondere Cälestius, früher Rechtsgelehrter, ein Mann von entschiedenem Charakter, von logischer Konsequenz und sittlicher Energie[2]). Beide Freunde begaben sich nach Karthago. Als hier Cälestius die pelagianischen Grundsätze entwickelte, erregte er den Widerspruch der afrikanischen Bischöfe. Sieben ihm zugeschriebene Sätze, die die Summa seiner Lehre wirklich enthielten, wurden auf einer Synode vom J. 412 verworfen[3]). Nachdem er dagegen Verwahrung eingelegt, begab er sich nach Palästina, wohin Pelagius (410) bereits vorangegangen war. Auf Anlaß des spanischen Presbyters Orosius, den Augustin an Hieronymus in Bethlehem gesendet hatte, um diesen auf die Gefahren des Pelagianismus aufmerksam zu machen, kam es dort zu kirchlichen Verhandlungen. Eine Synode zu Jerusalem und zu Diospolis im J. 415 fand sich durch Pelagius zufriedengestellt, teils weil die morgenländischen Bischöfe seiner Lehrweise überhaupt näher standen, teils weil er die Konsequenzen und Spitzen derselben unter unbestimmten Ausdrücken verhüllte. Auch der römische Bischof Zosimus erklärte sich mit Pelagius und Cälestius zufrieden. Um so entschiedener beharrten die afrikanischen Bischöfe mit Augustin an der Spitze in ihrem Widerspruch und verwarfen auf mehreren Koncilien, insbesondere auf dem Generalkoncil zu Karthago im J. 418, die Lehre

---

1) Aug. de dono pers. c. 20. Vgl. überhaupt Bindemann: a. a. O. Bd. 3, 1 S. 353 ff. Klasen 7 ff.

2) Hieronymus nennt ihn magister ettotius exercitus ductor.

3) Sie lauteten so: 1) Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset. 2) Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum. 3) Quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. 4) Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat. 5) Quoniam infantes, etiamsi non babtizentur, habeant vitam aeternam. 6) Quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum, quomodo et evangelium. 7) Quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles i. e. sine peccato.

des Pelagius, dem sich neben einigin andern der Bischof Julianus von Eklanum anschloß, der scharfsinnigste, dialektisch gewandteste Vertreter der ganzen Schule. Ihn haben wir überall bei der folgenden Darstellung mit im Auge[1]).

I. Das Prinzip des **Pelagianismus** ist die Freiheit des menschlichen Willens. Wie der unterscheidende und höchste Vorzug des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen in seiner vernünftigen Natur besteht, so ist die höchste Zierde der vernünftigen Seele die Freiheit des Willens. Sie ist das bonum naturae; hinc totus naturae noster honor consistit, hinc dignitas, hinc praemium. Das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott, seine sittliche Würde und sein künftiges Geschick beruht auf ihr. An ihr liegt dem Pelagius Alles. Er wird nicht müde, sie zu preisen und zu empfehlen. Wie er in dem Briefe an die Demetrias, der noch in die Anfänge des Streites fällt, ausspricht, war es sein Grundsatz, bei jeder sittlichen Belehrung und Mahnung vor Allem an die Kraft der Natur zu verweisen, und, was dieselbe vermöge, zu zeigen; denn ohne die Überzeugung, daß man das Gute, was man soll, auch könne (posse), fehle der Mut und die Freudigkeit, es anzugreifen[2]). Dieses posse bestimmt er hernach näher als das Vermögen, das Gute wie das Böse in gleicher Weise wählen und thun zu können; es ist die Wahlfreiheit im unbeschränktesten Sinn, die rein formale Freiheit, wie wir sagen würden; Pelagius nennt sie sehr bezeichnend die possibilitas utriusque partis, und sagt von ihr: „An sich ist der Mensch weder zum Guten noch zum Bösen geneigt und disponiert, er steht indifferent zwischen beiden in der Mitte (aequilibrium), aber die Possibilität nach beiden Seiten ist ihm eingepflanzt, gleichsam als eine fruchtbare Wurzel, die aus dem Willen Verschiedenes hervortreibt und je nach dem Belieben (arbitrium) dessen, der sie pflegt, entweder mit dem Flor der

---

1) Über die äußere Geschichte des Streites vgl. Neander, Bindemann und Böhringer, auch Reuter, Augustin. Studien (Zschr. f. KG. V, 349 ff.), Langen, Gesch. der röm. Kirche I, 723 ff.; über die Quellen bes Klasen S. 34–78. S. d. Beilage im Anhang

2) Ep. ad Demetr. c. 2: Quoties . . humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit, ostendere; die Erkenntnis des eigenen sittlichen Vermögens sei fundamentum sanctae vitae. (T. II, append.); vgl. Aug. de gr. et nat. c. 7.

Tugenden prangen oder von den Dornen der Laster starren kann"[1]). — Diese inhaltsleere Wahlfreiheit, welche die natürliche Erkenntnis des Guten im Gewissen zur Voraussetzung hat, besitzt nun nach Pelagius der Mensch nicht nur von Haus aus, sie bleibt ihm in ihrer vollen Integrität ganz abgesehen von seinem jeweiligen sittlichen Zustande und von der Art, wie er sich bestimmt und wie er sie gebraucht. Wir mögen uns entscheiden, wie wir wollen, das Gute oder das Böse wählen, jene Possibilität ist, weil ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur, unveräußerlich und unverletzbar, sie wohnt uns in jedem Lebensmomente und für jeden einzelnen Fall bei als die immer gleiche Möglichkeit, uns entweder nach der einen oder nach der andern Seite zu wenden. „Es steht mir frei, sagt Pelagius, Gutes weder zu wollen noch zu thun, nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam si noluero, und Julian setzt hinzu: liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata[2]). Daß sie ebensosehr das Vermögen zum Bösen als zum Guten ist, thut ihrem Werte keinen Eintrag. Das Vermögen des Bösen gehört selbst auch zu dem bonum naturae, weil man das Gute nicht wollen kann, ohne auf die gleiche Weise auch das Böse wollen zu können, es bildet sozusagen die notwendige Rückseite dazu; beides gehört so unzertrennlich zusammen, daß das Eine nicht ohne das Andere sein kann — hoc etiam ipsum, quia etiam malum facere possumus, bonum est. Ein freies, sich selbst bestimmendes sittliches Subjekt ist der Mensch nur, wenn beides auf gleiche Weise in seine Hand gegeben ist: Gutes und Böses, Leben und Tod. „Beides ist vor ihn gestellt, er darf nur wählen, und je nachdem er sich für das Eine oder Andere entscheidet, ist das Eine wie das Andere seine eigene freie That"[3]).

In diesen Bestimmungen geht der pelagianische Begriff der Frei-

---

1) Aug. de grat. Chr. c 18. Auch Julian definiert sie als die possib. peccandi et non peccandi, Op. imp. I u. V.

2) Bei Aug. de grat. Chr. c. 4. Vgl. de nat. et gratia 49: velimus, nolimus, habemus possibilitatem non peccandi; ad Demetr.: Liberum est (nobis) semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possimus ... In dem Glaubensbek. des Pelag. an Innocenz: nos dicimus, hominem semper et peccare et non peccare posse ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. — cont. Iul. op. imperf. I, 91.

3) ad Demetr. 2. 3 8.

heit auf. — Das alles aber gilt von dem Menschen nach seinem dermaligen Zustande und abgesehen von dem göttlichen Gnadenbeistande, so völlig abstrahiert der Pelagianismus von allen koncreten Verhältnissen: von dem Verhältnis des Willens zu der sittlichen Bestimmtheit und Entwicklung des Menschen, von dem Zusammenhang des Individuums mit der Gattung, mit Natur und Geschick des Geschlechtes, und von dem Zusammenhang der Menschheit mit Gott. So ganz stellt er den Menschen auf seine eigenen Füße: was derselbe von Gott besitzt, ist das rein formale, natürliche Vermögen, alles weitere sein eigen Werk und Verdienst[1]).

Diese Anschauung koncentriert sich dem Pelagius in dem Doppelsatze: ego dico, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei posse custodire; mit ihm trat er auf, von ihm aus ergibt sich seine ganze Theorie über Sünde und Gnade, die sich in wenige Grundzüge fassen läßt.[2])

1) Die Lehre von der Sünde. Wenn der Wille nur frei ist als das rein formale, an sich inhaltsleere Vermögen des Guten wie des Bösen, mithin dem wirklichen Wollen des Guten oder Bösen keine entsprechende Bestimmtheit des Willens vorangeht, so ist die Sünde ausschließlich Handlung, actus, actio und existiert nur als solche. Die Pelagianer definieren sie daher nachdrücklichst als etwas Persönliches, Freies, und protestieren entschieden gegen jede sündige Zuständlichkeit, Naturnotwendigkeit, Naturhaftigkeit; Pelagius: „Wenn die Sünde dem Menschen ein Notwendiges ist, so ist sie nicht die seine; ist sie die seine (ihm eigene), so ist sie etwas Freiwilliges, und wenn ein Freiwilliges, so kann es vermieden werden"; Julian: peccatum est voluntas faciendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere; peccatum nihil praeter voluntatem; die Frage nach der Entstehung des bösen Willens ist eine im letzten Grunde nicht zu beantwortende, weil es eben in jener reinen capicitas voluntatis gründet[3]).

Gemäß diesem Verhältnis der Willensfreiheit zu Gut und Bös kann bei Pelagius weder von einem Urstand im kirchlichen Sinne noch

1) de pecc. orig. 13 (14): ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condit s. c. liber. arbitrium. Vgl. die schöne Darstellung Marheinecke's a. a. O., 1. Abschn.

2) Auch Klasen erklärt die Behauptung der Willensfreiheit für den Ausgangspunkt des Pelagius, welcher ihn dann zur direkten Leugnung der Erbsünde führte, die seit 415 den Hauptgegenstand der Verhandlung bildet.

3) Bei Aug. de nat. et grat. 34 (30). Op. imp. V, 28. V, 42. 60.

von einer Erbsünde die Rede sein. In der That geht er von dem dermaligen Zustande des Menschen aus und setzt denselben dem Urstande gleich. Jeder Mensch befindet sich auch jetzt noch in demselben Zustande wie Adam vor dem Fall.[1]) Es ist dies ein Stand der ethischen Indifferenz; sanctitas quaedam naturalis nennt es Pelagius, versteht aber darunter nichts anderes als den Zustand des Nochnichtgesündigthabens, eben jene ethische Unbestimmtheit, da der Mensch weder gut noch bös, aber mit der vollen Freiheit begabt ist, in jedem Moment nach Willkür sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur: ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur[2]). —

Die Sünde Adams, schon an sich ein leichter Fehl, „vergleichbar dem Fehltritt eines unerfahrenen, unvorsichtigen Kindes"[3]); hat nur ihm selbst, und zwar nur so lange, bis er sich bekehrte, geschadet, den Nachkommen aber keinen Nachteil gebracht. Sie hat die Freiheit nicht alteriert, sie hat die Natur nicht verderbt, sie hat noch viel weniger irgend eine Nötigung zum Sündigen eingeführt; denn wenn es das Wesen der Willenfreiheit ist, das Gute und das Böse immer wollen und thun zu können, wie sollte sie verloren gegangen sein durch einen Akt, der gerade eine Bethätigung ihrer selbst ist? opus possibilitatis testimonium est liberi animi. Und wie sollte das Wesen der menschlichen Natur dadurch korrompiert worden sein, da diese (unveräußerliche) Freiheit die Wahrheit und das eigentliche bonum naturae ist[4])? Nein, sie ist ungeachtet des adamitischen Falls in ihrer Integrität geblieben. Eine angeborne Sünde gibt es nicht: peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur;

---

1) Julian (Aug. op. imp III, 144 VI, 16): Nicht nur in Adam, sondern in allen Menschen ist die Natur gut von Gott geschaffen; so lehre auch Paulus. Vgl. c. Jul. III, 56: Si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum op. imp. I, 122: Aus der Gerechtigkeit Gottes, des Schöpfers der Natur, folgt, daß Niemand von Natur schlecht sein kann. Klasen S. 121 ff. 125—142. 183 ff.

2) de pecc orig. 13, de peccat. merit. et r. I, 3.

3) Julian op. impf. VI, 23 von Adam: rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo iustitiae.

4) Ausführl. Belege Op. imp. VI, 11 u. 12. Die Erbsünde steht im Widerspruch mit dem Wesen der menschlichen Natur.

omne bonum ac malum, quo vel laudabilis vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis[1]).

Dabei geben die Pelagianer immerhin zu, daß seit Adam ein gewisses sittliches Verderben, wenn auch nicht ausnahmslos[2]), in der Menschheit herrschend geworden ist; allein, sagen sie, diese Erscheinung sei doch nur eine zufällige, rein historische Thatsache, die möglicher Weise auch gar nicht oder anders hätte sein können (de grat. et nat. 17). Der Anlaß dazu liegt in der Sinnlichkeit, näher in der sinnlichen Begierde (concupiscentia), die den Menschen natürlicher Weise einwohnt, an sich selbst aber nichts Sündhaftes ist (affectio naturalis et innocens). Der Grund ihrer Verbreitung aber liegt in dem Einfluß des bösen Beispiels und in der Macht der Gewohnheit: imitatio et consuetudo; letztere die Konsequenz des ersteren[3]). Von der ersten Sünde sagte Pelagius, sie habe dem menschlichen Geschlechte geschadet non propagine sed exemplo, und an die Demetrias schrieb er: „Nichts erschwert das Gutesthun so sehr als die lange Gewohnheit der Fehler, die uns von Kindheit an anhängt und uns allmählich seit vielen Jahren so verstrickt und unter ihre Gewalt gebracht hat, daß sie gewissermaßen die Kraft der Natur zu haben scheint (vim naturae) . . Und da wundern wir uns noch über unsere Trägheit und Lässigkeit, die wir so lange in die Schule des Bösen gegangen sind"? (cum malum tamdiu didicerimus). Die Stelle Röm. 5, 12 erklärt er durch den Zusatz exemplo et forma und 7, 20: „nicht ich thue es, der ich es nicht gern thue, sondern die Gewohnheit der Sünde, die ich mir jedoch selbst zugezogen habe." — Indessen, wie weit auch diese Macht der Gewohnheit reiche, sie begründet immer nur eine Schwäche, zu deren Überwindung die eigene Heilkraft der Natur ausreicht[4]). Hingegen ein Verlust der Freiheit durch Mißbrauch derselben, ein natürliches Verderben, eine Vererbung der Sünde durch Fortpflanzung — das seien reine Unmöglichkeiten: Ersteres weil der Gebrauch des Wahlvermögens nach der einen Seite hin das Ver-

1) Aug. de grat. et pecc. or. II, 5. 6. de pecc. orig. 13. op. imp. V,50: Das Böse ist nur a motu animi cogente nullo.

2) A. a. O.: etiam ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles et sine peccato.

3) de pecc. m. et rem. I, c. 9: peccatum non propagatione transiisse in alios ex primo homine, sed imitatione.

4) ad Demet. 8. Aug. de pecc. mer. et rem. I, c. 9 ganz. — de grat. Chr. 43.

mögen selbst nicht aufheben könne, Letzteres, weil das Böse keine Substanz, sondern lediglich ein Akt des Willens (eigentlich eine Reihe einzelner Willensakte) sei, und weil die Zeugung an sich nichts Böses, ja selbst die mit ihr verbundene libido innerhalb der Ehe eine licita et honesta sei. Nichts was res voluntatis est, kann zur Substanz werden[1]). Die Behauptung einer „Erbsünde" enthalte überhaupt einen Widerspruch gegen den Begriff der Freiheit, gegen den Begriff der Sünde, gegen die Strafbarkeit des sittlich Bösen, ja sie mache schließlich Gott zum Urheber des Bösen oder führe zum Manichäismus, wodurch die Erlösungsfähigkeit der menschlichen Natur aufgehoben, mithin auch die Möglichkeit der göttlichen Gnade ausgeschlossen oder doch ihre Macht aufs äußerste verkleinert werde. Sie widerspreche auch den klarsten Schriftstellen, wie Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ. = propterea quod) und 5, 15. 16 (peccata multa)[2]).

Eben deshalb könne auch von einer Sündhaftigkeit der Kinder schlechterdings keine Rede sein. Wo die Freiheit noch nicht bis zur bewußten Wahlfähigkeit entwickelt ist, da ist auch noch nicht Sünde; angeborene, unfreiwillige Sünde — ein innerer Widerspruch. Nihil est peccati in homine si nihil est propriae voluntatis; parvuli naturaliter boni. An dem Urteil über die sittliche Beschaffenheit der Kinder stellt sich daher die Ansicht des Pelagianismus über die menschliche Natur am klarsten heraus. Er betrachtet sie als völlig sünd- und schuldlos, frei nicht nur von jeder wirklichen, sondern auch von angeborener Sünde: Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse iudicare nascentes[3]).

Diese Negation der Erbsünde involviert nun selbstverständlich auch die der Schuld derselben. Die Sünde Adams hat nicht einmal den

---

1) S. oben S. 507. 508 und Op. imperf. III, 160—161. Naturale und voluntarium schließen sich aus: si naturale est peccatum, non est voluntarium, si voluntarium, non est ingenitum, non est naturale. Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt quam contrarium est necessitates et voluntas, V. 26.

2) A. a. O. III, 188 ff.. II, 90 ff.

3) Bei Aug. Op. imp. I, 48. 60. II, 20. Vgl. de haer. c. 88: Parvulos negant secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit, quod eis oporteat secunda nativitate dimitti . . .

Tod als Strafe zur Folge gehabt, denn der Tod ist eine in dem menschlichen Organismus begründete Naturnotwendigkeit[1]), und noch viel weniger konnte sie den Nachkommen irgend eine Schuld zuziehen. Denn Imputation einer angeborenen Sünde (selbst wenn es eine derartige gäbe) wäre eine innere Unmöglichkeit, weil eine rein überkommene Sünde als solche nicht Sünde, mithin auch nicht zurechnungsfähig ist, nam si idcirco tales fuerint, quia aliud esse non potuerunt, culpa carent; Imputation einer fremden Sünde aber wäre die höchste Ungerechtigkeit von Seiten Gottes: nulla ratione concedimus, quod Deus, qui propria peccata dimittit, imputet aliena[2]); die Meinung, als strafe er mit ewiger Verdammnis die Kinder, von denen er doch weiß, daß sie weder guten noch bösen Willen haben können, ein finsterer, verabscheuungswürdiger Wahn. August. de pecc. mer. I, 3 de nat. et gr. 7. 30. Op. imp. I, 48. 50. Vielmehr ist die menschliche Natur in jedem, bevor sich der Wille entwickelt hat, für schuldlos zu halten, und wird mithin auch die Taufe den Kindern nicht zur Vergebung der Sünden, deren sie nicht bedürfen, erteilt, sondern um sie in das Himmelreich zu versetzen, welches ein höherer Grad von Seligkeit als die vita aeterna ist; diese, das allgemeine Heil, fällt ihnen, auch wenn sie ungetauft sterben, zu. — Also keine natürliche Sündhaftigkeit der Menschheit, keine Korruption der Natur, keine Schuld, kein Todesgericht, und eben deshalb auch keine Vergewaltigung des Geschlechtes unter die Macht des Teufels, was insbesondere Julian ausdrücklich bestreitet.

Entsprechend der dargelegten Theorie des Pelagianismus von der Sünde ist nun auch seine Lehre von der göttlichen Gnade. Er leugnet dieselbe durchaus nicht, aber sie ist für ihn von durchaus untergeordneter Bedeutung und sie besteht ihm zunächst und vor Allem in jenem natürlichen Vermögen zum Guten. Pelagius unterschied zwischen posse, velle und esse oder perficere; das posse setzte er in die Natur, das Andere und Dritte in die Macht des Menschen. „Das erstere sei vom Schöpfer der Natur verliehen und stehe nicht

---

1) So Cälestius und Julian; Pelagius selbst schwankte in diesem Punkte. Doch hat selbst Julian angenommen, daß eine gehorsame Bethätigung Adams an Stelle seiner Übertretung Unsterblichkeit für ihn zur Folge gehabt hätte, op. imp. VI, 30 f. Er will eine mors poenalis und m. corporalis unterscheiden.

2) de pecc. m. III, 3; de nat. et gr. 30.

in unserer Macht, sondern wir hätten es, auch wenn wir nicht wollten; die beiden andern aber, das Wollen und die Handlung, seien unser und kommen lediglich von uns her". Auf dem rechten Gebrauch jenes Vermögens beruht das Heil des Menschen, durch sie verdient er sich die vita aeterna[1]). Das Geschenk dieses natürlichen Vermögens scheint Pelagius ursprünglich allein als die gratia geltend gemacht zu haben[2]). Von seinen Gegnern, auch von den morgenländischen Bischöfen gedrängt, statuirte er dann allerdings noch eine besondere, den Christen eigentümliche Gnade, und dahin rechnete er teils die Vergebung der Sünden, teils die Unterstützung zum Guten (adiutorium). Auf erstere legte er großes Gewicht; er faßte dabei scheinbar den Begriff der Rechtfertigung ganz schriftgemäß. Ad hoc, sagt er zu Röm. 4, 6, fides prima ad iustitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti iustificetur et ad futura fidei opera praeparetur, wie auch Julian sie als Vergebung der Sünden bestimmt[3]). Aber durch ihre Beschränkung auf

---

1) Aug. de gr. Chr. 5: primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus etc. Vgl 3 4. 17. 53.

2) Klasen S. 246 präzisiert dem entsprechend das Verhältnis des Pelagius zu Augustin dahin, daß dieser das Gute der Gnade, jener der Natur zuschrieb: „Pelag. hielt die Natur für Gnade". Die offene Erklärung des Cälestius (Aug. de gest. Pel. 42): Non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid aut non facere, repräsentiere die eigentliche Anschauung der Pelagianer Ein innerlich erneuerndes Wirken der Gnade haben diese auch nicht gelehrt. Daher konnte Julian ein abundare virtutibus von Heiden aussagen, in quibus sine adiutorio gratiae, solum est naturae bonum (Aug. c. Iul. IV, 16.) Ihnen war ein Wirken der Gnade zur Herstellung der Gerechtigkeit überhaupt ohne Bedeutung, was aber die Belehrung durch Christum als eine Gabe, wie ein göttliches Mitwirken zu dem vollkommen d. h. übermenschlich Guten nicht ausschloß.

3) Op. imp. I, 95: gratia, quae in baptismate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et adoptat et consecrat — haec gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium. Nur wird der hier angedeutete Zusammenhang der sündenvergebenden Gnade mit der Heiligung nirgends näher nachgewiesen, vielmehr faktisch wieder zurückgenommen durch die pelag. Freiheitslehre und durch den oft wiederholten Satz: mores mutare singulasque virtutes animi formare, grandis studii est et longae consuetudinis — consuetudinem consuetudine exstinguere.

die vor der Taufe begangenen Sünden entleert er sie ganz ihrer Bedeutung, und ebenso besteht ihm das adiutorium nur in der Erleuchtung (illuminatio per doctrinam et revelatiomen)[1]. Darunter versteht er die Wirkung der Gnade auf die Erkenntnis durch die Offenbarung des neutestamentlichen Gesetzes, durch Verheißungen und Drohungen, durch Christi Lehre und Beispiel, die ihm der Hauptsache nach auch wieder Gesetz sind; er erklärt die Stelle Phil. 2, 13 dahin, „daß Gott uns durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und durch die Verheißung der Belohnungen entzünde, durch die Offenbarung der Weisheit den erstarrten Willen zum Verlangen nach Gott erwecke und Alles was gut ist anrate"[2]. In diesem Sinne meint er das Zugeständnis: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio. Dabei redet er dann allerdings auch noch von zahllosen Gaben der Gnade (innumerabilia dona gratiae), ohne sie jedoch näher zu bezeichnen und ohne jemals bestimmt auszusprechen, ob er auch nur an eine innerlich erleuchtende Wirkung auf den Verstand des Christen denke[3]. Jedenfalls will er keine den Willen innerlich erfassende umbildende Wirkung. Aber selbst in dieser Beschränkung wird die Gnade nur auf Grund des vorangehenden Wohlverhaltens und nach dem Maße der menschlichen Würdigkeit erteilt (gratiam secundum merita dari)[4], und zwar nicht einmal ad singulos actus, sondern nur

---

1) Es entspricht dem, daß der Wille durchaus regiert wird von der königlichen Vernunft.

2) Schon in seinem Brief an die Demetrias hatte Pelagius als Erweisung der Gnade die Belehrung durch das Gesetz und durch Christus (auch dessen Vorbild) und die Verheißung zukünftigen Lohnes hervorgehoben. Ebenso bei Aug. de grat. Chr. Bei den Christen wird das Gute vollkräftig, denn uns unterstützt Gott durch Unterricht und Offenbarung, indem er uns zeigt was wir zu thun haben, indem er die Augen unseres Herzens öffnet, indem er uns das Zukünftige zeigt, damit das Gegenwärtige uns nicht bewältige, indem er uns die Nachstellungen Satans aufdeckt, indem er uns durch das mannigfaltige und unaussprechliche Geschenk seiner Gnade erleuchtet. 10 (11), 34. 41. Mit Recht beschränkt daher Aug. diese gratia auf lex et doctrina und sagt von ihr: hinc itaque apparet, hanc eum (Pelag.) gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adiuvat ut agamus. Vgl. c. 3.

3) Am weitesten und elastischsten faßt die Gnade Julian Op. impf. I, 94. So auch Klasen 254 ff. 269 ff.

4) de gr. Chr. 31: hi remunerandi sunt, qui bene utentes libero arbitrio merentur Domini gratiam, und in der Ep. ad Demetr. 29.

im Allgemeinen, ist überdies auch nicht schlechthin notwendig zum Heil, denn sie bewirkt nur, daß wir dasjenige leichter vollbringen, was wir auch ohne sie vermögen: ut quod per liberum arbitrium iubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam. Aug. de gest. Pel. 14. de gr. Chr. 7. 28. 29. 31. Ließ nun auch Pelagius diese gratia den Christen allein zu Teil werden zur Erreichung einer höheren Vollkommenheit und Seligkeit, so limitiert er sie doch alsbald wieder durch den Zusatz: „daß das Gesetz ebensowohl zum Himmelreich leite als das Evangelium" (lex sic mittit ad regnum caelorum, quomodo et evangelium), ja er stellt letzteres schließlich in ein Licht, worin das Christentum zu einer blos temporellen Bedeutung herabsinkt, das Vermögen der Natur aber desto höher steigt. Er teilt nämlich die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit in drei Perioden, der er dann eine dreifache Gerechtigkeit entsprechen läßt. „Primum vixisse homines iustos ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Die erste Periode reicht von Adam bis auf das Gesetz: damals erkannte man den Schöpfer aus der Vernunft und trug das Gesetz des Lebens im Herzen, nicht in Buchstaben geschrieben, sondern das Gesetz der Natur. Als aber die Sitten sich verschlechterten und die schon verdunkelte Natur nicht mehr hinreichte, da wurde das positive Gesetz hinzugegeben, um gleichsam den alten, erlöschenden Glanz wieder aufzuhellen. Nachdem aber endlich die allzugroße Gewöhnung des Sündigens überwog, zu deren Heilung das Gesetz nicht mehr ausreichte, da kam Christus, um die nun verzweiflungsvoll gewordene Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst zu heilen", de pecc. orig. 30. So tief wird hier die Gnade herab- und, wie Marheinecke bemerkt, so sehr der menschlichen Freiheit entgegengesetzt, daß letztere nur im Unterschied und in der Trennung von jener sich behaupten kann. Die Bedeutung Christi reduziert sich fast darauf, daß er ein neuer Gesetzgeber, mit Verheißung eines Lohnes für die Erfüllung des Gesetzes, und das höchste Muster sittlicher Vollkommenheit ist. Das Christentum wird zu einer bloßen Nachhilfe für die mangelnde menschliche Kraft.

Es leuchtet von selbst ein, daß dieser Pelagianismus der Anschauung nicht blos der abendländischen, sondern der ganzen alten Kirche widerspricht. Wie mannigfach sich auch seine Äußerungen mit denen früherer Kirchenlehrer der Form nach berühren, der Sinn, der Gedanke ist jetzt ein anderer, weil der Gegensatz ein anderer

geworden ist: er ist zum Widerspruch gegen den Glauben an die erlösende Gnade geworden. Der Todesernst der Sünde, der Zusammenhang des allgemeinen Verderbens mit dem Falle Adams, die Universalität des Christentums ist total verkannt, die wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseins sind aufs Tiefste verletzt; die Versuche, es gleichwohl festzuhalten, blose Inkonsequenzen oder Halbheiten[1]).

II. Ihm trat sofort in dem **Augustinismus** die entgegengesetzte Theorie gegenüber. Hatte jener das ganze Gewicht auf die menschliche Freiheit gelegt, so legte es dieser auf die Gnade. Er schloß sich darin dem Zuge der abendländischen Kirche an und war sich auch dieses Zusammenhangs wohl bewußt. Seine innersten Wurzeln aber hatte das System dieses großen Kirchenlehrers teils in der eigenen Erfahrung desselben von der Macht der Sünde, von der Ohnmacht des natürlichen Willens und von der beide überwindenden Übermacht der diesen Willen heilenden und umbildenden Gnade Gottes, teils in durchschlagenden, namentlich paulinischen Schriftstellen, deren Sinn sich ihm im Lichte jener Erfahrung erschloß. Aus beiden zumal erwuchs ihm sein großes theologisches System, dessen wesentliche Grundzüge hernach zum Bekenntnis der Kirche geworden sind. Kein Kirchenlehrer vor ihm war so tief in die Momente der Heilslehre, um die es sich hier handelte, eingedrungen, keiner hat sie so wie er aus der persönlichen Heilserfahrung und aus der heiligen Schrift entwickelt. Beides in seiner Zusammengehörigkeit stand ihm über der kirchlichen Tradition. Seine Theologie war durch und durch paulinisch gefärbt. Insofern stehen wir hier allerdings vor einer neuen Gestalt, neu nämlich im Sinne einer schärferen, begrifflichen Fixierung des christlichen Bewußtseins gegenüber einer neuen es gefährdenden Irrlehre.

Auch hier ist zunächst an den bekannten Lebensgang des hochbegabten, geistvollen, mit eben so mächtigen Lebens- und Wirkenskräften als spekulativem Tiefsinn ausgerüsteten Mannes (geb. 354, † 430) zu erinnern; wie er sich durch die schweren Verirrungen und Sünden seiner Jugend, dann durch die Irrwege des Manichäismus und durch das Studium des Platonismus hindurchrang und hindurchkämpfte, durch jenen getäuscht, durch diesen mächtig angeregt aber unbefriedigt, — bis ihm in jener denkwürdigen Stunde im

---

1) Dieß gilt insbesondere von Pelagius, während Cälestius und Julianus sich weit konsequenter blieben.

Garten seines Freundes mit der vollen Hingabe an die Gnade Gottes in Christo das Licht und die Kraft eines neuen Lebens aufging. Es war die wachsende Selbst- und Sündenerkenntnis, der Umgang mit der Schrift, der nachwirkende Segen mütterlicher Erziehung, die mannigfache Bedenken beseitigende Lehrweise des Ambrosius und das erhabene Bild der christlichen Kirche, dessen sich Gott bediente, um ihn zu dieser Erfahrung zuzubereiten, von welcher er sagen durfte: Ich war tot und bin lebendig geworden, ich war verloren und bin gefunden worden . . . J. 386[1]). Sein weiterer Lebens- und Entwicklungsgang zerfällt von da an in zwei Stadien. Das erstere bis zum J 395 umfaßt zunächst einen Zeitraum stiller Vertiefung in die Schrift und reicher literarischer Thätigkeit, dann sein öffentliches amtliches Wirken als Presbyter und Bischof, insbesondere die großen Kämpfe mit den Donatisten. So vollständig Augustin in diesem Zeitraum die Bedeutung der göttlichen Gnade erkannt hatte, so dachte er doch bis dahin ihre Wirkung bedingt durch das aneignende Verhalten des freien Willens und betrachtete den Glauben, den er dabei äußerlich als Zustimmung zur Heilswahrheit faßte, als des Menschen eigene That. Aber bald nach dem Antritt des Episkopates im J. 395 überführte ihn das Schriftwort 1 Kor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ — dieses Wort, von seiner eigenen Lebenserfahrung besiegelt, in Verbindung mit Joh. 5, 44 und Phil. 2, 13 überführte ihn jetzt, daß auch der Glaube selbst eine Wirkung der göttlichen Gnade sei. Es bestimmte fortan sein ganzes Denken: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est, gratia est effectrix bonae voluntatis. Damit trat jener Wendepunkt ein, der sein ganzes bisheriges theologisches System modifizierte. Hier liegen die Wurzeln seiner späteren Lehre von den Gnadenwirkungen und von der Prädestination, deren erste Spuren wir schon in den quaest. ad Simplic. von demselben Jahre gewahren[2]).

In dieser Stellung nahm der greise Bischof den Kampf mit dem Pelagianismus auf. Anfangs, in schonender Weise, auf der Kanzel, bald auch (von 412 an) in einer Reihe von Streitschriften.

Die Prinzipien des Systems, das er ihm entgegenstellte, liegen teils in seiner Weltanschauung überhaupt, teils in seiner Ansicht vom Urstande.

1) Über den Entwicklungsgang siehe bes. die feinsinnige Ausführung von Dieckhoff: Justin, Augustin, Bernhard und Luther 1882.

2) Bindemann II, 3. 419 ff.

Wie Pelagius von der empirischen Erscheinung, so ging Augustin von Oben aus, von der Idee Gottes als des absolut Guten und dessen Verhältnis zu den sittlichen Geschöpfen. Omne bonum aut Deus aut ex Deo, dieser Satz bildet die Grundlage seines Systems. Nur in der Gemeinschaft mit Gott und vermöge stetiger Mitteilung göttlichen Lebens an ihn kann der Mensch wahrhaft gut sein[1]); denn die sittliche Güte ist nichts anderes als das Leben in Gott, vermöge deren der Mensch den Inhalt des göttlichen Willens, in freier liebender Hingabe daran, zum Inhalt seines eigenen Willens, zum Gesetz seines eigenen Wesens macht — die heilige Gottesliebe. Eben dazu ist ihm die Willensfreiheit von Gott verliehen. Es ist mit ihr ganz auf diese Hingabe an den Willen Gottes, auf dieses Leben in ihm abgesehen; die Möglichkeit des Gegenteils, die dem natürlichen Willen einwohnt, die possibilitas peccandi, ist nur die conditio sine qua non ihrer bestimmungsmäßigen Bethätigung, ihres gottgewollten Vollzugs[2]). Und eben darin besteht die wahre Freiheit (die Wahrheit derselben), die libertas bene agendi, libertas habendi plenam iustitiam, welche auf dem höchsten Standpunkte mit der Notwendigkeit eins wird, beata necessitas boni[3]). Erst durch diese

---

1) Deus proprie bonum, a quo sunt caetera bona. Ille suo bono bonus est, non aliunde participato bono; mihi autem adhaerere Deo bonum est mit Berufung auf Ps. 73 (72), 28. Mtth. 19, 17 und Jakob. 1, 7. Expos. in Ps. 5, Opp. IV, 2. 1740 (Migne): solus D. summe bonus — caeteri participatione Dei boni. An vielen Orten, z. B. de vera relig c. 18. de div. quaest. 21 u. 24 (VI), Conf. VII, 10—13. XIII, 1. de Trin. VIII, 3. 5. 6. de civ. D. XI, 8. 9. XIII, 2: vivit anima ex Deo, enchir. 10. 12. Solil. 31, insbes gegenüber dem Manichäismus, z. B. T. VIII p. 202. 551. 555 und dem Pelagianismus epist. 214 spricht Aug. diesen Satz und zwar immer als einen Fundamentalsatz aus Die ganze Schrift de liber. arbitr. ruht darauf, vgl. c. 17. 18. 20. Es ist derselbe, dem wir auch bei den griech. VV., insbes. bei Orig. begegneten.

2) Das liberum arbitrium ist dem Menschen von Gott gegeben ad bene agendum et recte vivendum, als Möglichkeitsgrund des freien Gehorsams gegen Gott; de lib. arb II, c. 18 ff. de grat. et lib. arb. c. 7 ff., de div. quaest. T. VI, 11. 296. Tract. in evg. Ioh. 41. Op. impf. II, 7: Deum ad bonum opus liberum hominem condidisse.

3) In Evg. Ioh. tract. 41 (Tom. III, 2 p. 1696): erit voluntas tua libera, si fuerit pia; eris liber si fueris servus iustitiae. Vgl. folgende oft wiederkehrende Sätze: plena iustitia, ubi plena sanitas, plena dilectio; ipsa sanitas est vera libertas, quae non periisset, si bona permansisset voluntas;

sittlich gute Willensneigung werden die einzelnen Thaten des Menschen gut: ubi non est dilectio, nullum opus bonum. Die gratia aber ist eben die Mitteilung dieses göttlichen Lebens an den Menschen, daher auch demselben durchaus und fortwährend nötig, so notwendig als dem Auge das Sonnenlicht zum Sehen — auch ganz abgesehen von der Sünde und ihren Folgen. Sobald der Mensch den Zusammenhang mit Gott aufgab, mußte ihm notwendig auch die Freiheit verloren gehen[1]).

1) Vermöge seiner Schöpfung durch Gott befand sich der Mensch in einem Stande sittlicher Integrität: fecit Deus hominem rectum et per hoc bonae voluntatis. Er besaß da den klarsten für jede Erkenntnis aufgeschlossenen Verstand und die positive Richtung auf das Gute, die cognitio veritatis und die rectitudo voluntatis, mit beiden aber die libertas habendi plenam iustitiam, welche die Harmonie der höheren und niederen Kräfte in sich schloß, dazu den Genuß der paradiesischen Seligkeit. Von einem Zwiespalt zwischen

---

de perfect. iustitiae c. 3 u. 4 (X, 295). de civ. D. XIV. 11. de praed. s. von Christo c. 15: tanto magis in illo libera voluntas erat, quanto magis peccato servire non poterat. de corrept. et gr. 11. de spir. et lit. c. 16, zu 2 Kor. 3, 16. 17. — Augustin stimmt mit Pelag. darin überein, daß auch ihm die kreatürliche Freiheit zunächst Wahlfreiheit ist. Aber während dem Pelag. ihr Begriff darin aufgeht, bildet nach Aug. die possibilitas utriusque partis nur die natürliche Grundlage für den bestimmungsmäßigen Vollzug der Freiheit, wodurch sie erst zur wahren, sittlichen Freiheit wird. Beide (liberum arbitrium und libertas) verhalten sich wie niedere und höhere Stufe.

1) Neminem liberum ad agendum bonum sine adiutorio Dei; sine gratia nihil boni agere possumus ist allgemeiner Grundsatz Augustin's, der sich ihm aus dem Obigen von selbst ergibt; de pecc. merit. et rem. II, 5: Sicut oculus corporis a luce adiuvatus ut videat neque hoc omnino nisi illa adiuverit potest, ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur; de nat. et gr. c. 26. de grat. et lib. arbitr. c. 4 mit Berufung auf 1 Kor. 15, 10. 1 Kor. 4, 7. de grat. Chr. 33: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere semper Dei auxilio. Op. imperf. III, 110. VI, 15. Vgl. den zahllose Male ausgespr. Satz, daß die Liebe und mit ihr das Thun des Guten nur durch den heil. Geist in die Herzen ausgegossen wird, nach Röm. 5. de gr. Chr. 23. Serm. 156, 5: charitas usque adeo est donum Dei, ut D. vocetur apostolo dicente: *Deus charitas est et qui manet* etc.

Fleisch und Geist, von einer rixa voluntatis et libidinis noch keine Spur[1]). Diese ursprüngliche Güte des Menschen bezeichnete Augustin häufig als die Gottesebenbildlichkeit; denn er beschränkte den Begriff derselben keineswegs auf die religiös-sittliche Anlage, sondern nahm zugleich die ethische Richtung mit herein[2]), die er jedoch im Urstand noch nicht als die sittliche Vollendung, sondern nur erst als den positiv guten Anfang und als den ausreichenden Möglichkeitsgrund zur Erreichung jener gedacht wissen will. Denn was der Erstgeschaffene kraft seiner Freiheit besaß, war zunächst das posse non peccare, noch nicht das non posse peccare, welches die höchste Stufe der sittlichen Freiheit ist: prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo maior, non posse peccare. Vermöge des ersteren konnte er in der ursprünglichen Gottesgemeinschaft beharren, oder auch sich von ihr abkehren, denn diese Möglichkeit gehört mit zur Natur des freien Willens. Insofern war also der Mensch ganz auf seine Freiheit gestellt. Aber zum wirklichen Beharren im Guten bedurfte er auch schon im Urstand jenes göttliche adiutorium, ohne welches der kreatürliche Wille überhaupt nichts Gutes vermag[3]). Und dieses hatte er unmittelbar mit der Schöpfung empfangen. „Es ist dies, sagt Augustin, die prima gratia (im Unterschied von der gratia Christi), durch die er, hätte er in ihr beharren wollen, nie böse geworden wäre, und ohne die er auch mit freiem Willen nicht hätte gut sein können, die er aber durch seinen freien Willen verscherzen konnte". Sie bezog sich auf das Können des Wollens, nicht auf das Wollen des Könnens, gab also dem Erstgeschaffenen die Möglichkeit, seine göttliche Bestimmung zu vollziehen, ohne seine Freiheit zu alterieren[4]).

---

1) de civ. D. XIV, 11. 23—26. XIII, 21. de pecc. merit. et rem. II, 22. Opus imperf. V. 1. 61, VI, 6. de corrept. et gr. c. 11.

2) Weshalb er sich bald so ausdrücken konnte, der Mensch besitze das göttl. Ebenbild auch jetzt noch, bald, er habe es durch den Fall verloren; in den retract. II, 24 berichtigt er dann letzteres dahin: non sic accipiendum, tamquam in eo nulla remanserit (imago), sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.

3) de corrept. et gr. c. 11: liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est nisi adiuvetur ab omnipotenti bono . . . liberum arbitrium sic confitemur, ut dicamus, nos indigere semper Dei auxilio. ep. 186, 37.

4) de corrept. et gr. 11 u. 12 (29. 30): Quid ergo? Adam non habuit gratiam Dei? immo vero habuit magnam . . . dederat D. homini bonam

Analog dieser ethischen Beschaffenheit verhielt es sich auch mit der leiblichen. Denn wie das posse non peccare, so besaß er auch das posse non mori, eine relative Unsterblichkeit des Leibes, vermöge deren derselbe, obwohl seiner Natur nach sterblich, doch der Notwendigkeit des Sterbens nicht unterworfen war. Und wie jene ethische Güte des Anfangs die Bestimmung in sich trug, zu der ethischen Vollendung zu reifen, in welcher sich die anfängliche Möglichkeit nicht zu sündigen aufhob in die freie Notwendigkeit des Guten, so sollte auch diese relative Unsterblichkeit zu einer höhern Stufe sich fortbilden, auf welcher der Leib, der Möglichkeit zu sterben entnommen, in die positive Unvergänglichkeit und Herrlichkeit verklärt worden wäre: prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo maior: non posse mori[1]). Beides aber war durch den Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit machte, bedingt. Beharrte er in dem Gehorsam, so fiel ihm dieses zwiefache Ziel, als Lohn der Treue, zu; ohne den Tod zu erfahren wäre er aus der Mortalität in die selige Immortalität hinübergeschlummert.[2]).

Das Alles ist nun durch die erste Sünde verloren gegangen, welche das ganze Geschlecht in ein tiefes, rettungsloses, geistiges und physisches Verderben gestürzt hat. Die erste Sünde, das betont Augustin, war eine That der Freiheit, der Ungehorsam einer selbstbewußten, selbstverantwortlichen Person, ein Akt der hochmütigen Selbstüberhebung, und sie war eine um so schwerer wiegende Sünde, als sie die Uebertretung eines leichten göttlichen Gebotes war und ihr Urheber jenes göttliche adiutorium besaß —: eine

---

voluntatem, in illa quippe cum fecerat; dederat et adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. Enchirid. c. 5. 6: etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen iustitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur . . . Aber: non habuit in illo statu donum perseverantiae, de civ. D. XIV, 27. Erst diese übernatürlichen Kräfte befähigen zum Guten. Auch hier die zu Grunde liegende Anschauung, wonach die Kreatur als das Nichtseiende „nur gut ist durch die Inwesenheit des absoluten Guten, das Gott ist" (Dieckhoff, Theol. Ztschr. I, 62), vgl. o S. 518 A. 1.

1) A. a. O. 12. de pecc. m. et rem. I, 2—5. de genesi ad lit. 20. 21: mortalis erat non de constitutione naturae, sed beneficio creatoris. de civ. D. XII, 21. XIII, 23. enchirid. c. 10.

2) Vgl. mit der vorig. Anmkg. de civ. D. XIII, 20. 22. 23. de corr. et gr. 12. de pecc. meritis et rem. I, 2. 3. enchir. 126.

Versündigung gegen und eine Verschuldung an Gott ohne gleichen, peccatum multo grandius, quam iudicare nos possumus[1]). Ihre unmittelbare Folge für Adam war negativ der Verlust der Gemeinschaft mit Gott und damit des wahren Lebens. — Weil und nachdem der Mensch im Ungehorsam Gott verlassen hatte, überließ Gott denselben sich selbst; mit dem Verlust des göttlichen Geistes und Lebens verdunkelte und erkaltete das menschliche Geistesleben, es entstand der fleischliche Sinn, der zum Guten unvermögend dem Geiste Gottes widerstrebt: die concupiscentia wurde zum herrschenden Prinzip und diese Korruption des geistigen Lebens hatte dann auch die des leiblichen Lebens, die Sterblichkeit, zur Konsequenz: anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. So wurde die menschliche Natur total verderbt. Und dieses Verderbnis ist beides zumal: Folge und Strafe des adamitischen Falls; denn es war Gottes gerechtes Gericht, daß er den Menschen in die Folgen seiner Sünde dahingab, es war das Gesetz, unter welches derselbe durch die Schöpfung gestellt ward, welches die Gerechtigkeit des Schöpfers jetzt an ihm vollzog, damnatio iustissima[2]). Häufig faßt Augustin die gesamte Straffolge der ersten Sünde unter den Begriff des Todes zusammen. „Es gibt, sagt er, mannigfache und viele Tode; die Drohung der Genesis umfaßt sie alle (omnes mortes): den ersten: der selbst wieder zwei Momente in sich begreift, die Trennung Gottes von der Seele, und die Trennung der Seele vom Leibe (mors animae fit, cum eam deserit Deus, sicut mors corporis, cum id deserit anima), und der sich darin vollendet, daß die Seele ohne Gott und ohne Leib auf eine Zeit lang gestraft wird (totius hominis mors); den zweiten, der darin besteht, daß die Seele mit dem Leibe wieder

1) de civ. D. XIV, 11: Adam — sponte, sciens, prudensque peccavit. Vgl. c. 12 u. c. 13: Beschreibung des innern Hergangs: Selbstüberhebung, Stolz, Selbstsucht, Begierlichkeit: ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio — (c. Iul. V, 17) —, c. 15: quanta iniquitas in peccando, ubi tanta non peccandi facilitas. [Gerade dieses letzte Argument zeigt freilich aufs deutlichste, wie doch auch Augustin jenes tiefe Verständnis Luthers, das den Sündenfall als That des Unglaubens und darum Zerstörung der Kindesgemeinschaft erfaßte, noch abgeht. Die Sünde ist ihrem Wesen nach amor sui, Abwendung von Gott dem wesenhaft Guten, statt durch Gehorsam in Kräftigkeit des einwohnenden Gotteswillens das Gute zu wirken.]

2) Das Obige ist die Summa flgd. Stellen: de civ. D. XIII, 2. 3. 12. 13. 15. XIV, 3. 11. 13. 15. 16. Vgl. de pecc. m. et r. II, c. 22. 23.

verbunden ewige Strafen erleidet. Wie nun alle diese Momente des Einen Todes (omnes mortes) in jener Drohung zusammen beschlossen sind, so verwirklichen sie sich auch alle, wenn sich der Mensch in der Sünde von Gott scheidet, und zwar so, daß erst der Tod der Seele dann der des Leibes eintritt, womit sich der erste vollendet, und sodann der andere nachfolgt, wofern nicht der Mensch durch die Gnade davon befreit wird", de civ. D. XIII. c. 2. c. 12. 14, de Tr. IV, 13.

Aber diese erste Sünde, obgleich That eines Individuums, hat doch zugleich eine universale Bedeutung; denn Adam war der centrale Inbegriff des menschlichen Geschlechtes, der Mensch = Menschheit. Auf Grund seiner realistischen Anschauung und im Anschluß am Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ in quo) erklärt sich darüber Augustin so: „Die Menschheit ist, vermöge ihrer göttlichen Idee, eine organische sowohl physische als ethische Einheit[1]). Diese Einheit war in dem ersten Menschen gesetzt, nicht nur weil Alle potentiell, seminal in ihm, als in der Wurzel des Geschlechtes beschlossen waren (omnes in illo — in lumbis Adami), sondern weil er selbst, der Eine Mensch, die Einheit Aller war und wir Alle jener Eine waren.. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; omnes in illo fuerunt, sagt er an zahlreichen Orten, und zwar dient ihm die letztere Formel zur Erklärung der ersteren; sie ist die tiefere Bestimmung[2]), wie er denn auch sonst häufig die Menschheit wie eine Person betrachtet, und die alte in Adam, die neue in Christo, als die „zwei Menschen" einander gegenüberstellt: unde fit, ut totum genus humanum quodammodo sint homines duo, primus et secundus (op. impf. II, 164). Vermöge dieses eigentümlichen Verhältnisses ist nun Adams Sünde eine Gesamtthat des Geschlechtes: in illo peccaverunt omnes, quia generaliter factum omnium est, quod nascentes tracturi erant omnes, an welcher alle mitbeteiligt sind, eine gemeinsame That, in und mit welcher Alle gesündigt haben, ob sie gleich als Individuen noch nicht existierten: per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt[3]).

1) de civ. D. XII, 21. 27.

2) Z. B. de civ. D. XIII, 14. de pecc. m. et r. I, 10. 11. Ep. 186, 6.

3) de nupt. et conc. II, 7 (15), de civ. D. XIII, 14. XIV, 20. Ep. 194. 186.

War so die menschliche Natur in ihrem centralen Anfänger korrumpiert, so konnte sie auch in allen einzelnen nachgeborenen Gliedern des Geschlechtes nur wieder in derselben Beschaffenheit zur Erscheinung kommen: die verderbte Wurzel kann nur wieder verderbte Zweige treiben. Durch die Zeugung pflanzt sich das Verderben der Natur fort, simul propagatur natura et naturae vitium — oder genauer im Sinne Augustin's ausgedrückt, es individualisiert sich die allgemeine Menschheitssünde, und mit ihr gehet zugleich die Schuld und Strafe des centralen Anfängers auf die Nachkommen über[1]). Nicht so, als ob nun dessen Schuld und Strafe die ihrige geworden wäre, nicht auch dessen Sünde, sondern mit seiner Sünde nehmen sie auch Teil an seiner Schuld und Strafe, denn eines hat das andere unabtrennbar bei sich. So ist denn die Erbsünde (peccatum originale, vitium originis), beides zumal, und eben darin besteht ihre Eigentümlichkeit, wodurch sie sich von jeder andern Art der Sünde unterscheidet. Tria ista discernas et scias, aliud esse peccatum, aliud poenam, aliud, utrumque i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati; originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium (op impf. I, 47). Hervorgegangen aus einer That der Freiheit ist sie dem Geschlechte ein peccatum necessarium geworden, von welchem sich zu enthalten Keinem freisteht, es sei denn, daß er durch Gottes Gnade von ihr befreit werde; an sich selbst Sünde und Schuld, ist sie zugleich Verhaftung unter die Sünde, unter die Herrschaft des Todes und die Gewalt des Teufels, — alle diese Momente sind in ihr zusammenbeschlossen, eines das andere bedingend und provocierend. Quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato[2]).

1) Siehe S. 522 und de civ. D. XIII, 3: quod homo factus est cum peccaret et puniretur, hoc genuit; XIII, 14: omnes fuimus in illo, qui lapsus est in peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: quia scil. propter peccatum vitiata et vinculo mortis constricta iusteque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. — Hptst. de nupt. et conc. II, 57: illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius commutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.

2) de civ. Dei XIV, 1: a primis parentibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo mutaretur natura, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. de pecc.

Augustin fühlte wohl die Schwierigkeit, die in dem Begriff einer natürlichen erblichen Sünde und in der Zurechnung derselben liegt. Erklärte er sie aus der Fortpflanzung — und dies war allerdings der vorherrschende Gesichtspunkt —, so ergab sich eine Naturnotwendigkeit des Bösen, necessitas naturalis, mit welcher weder die kreatürliche Freiheit, noch der ethische Begriff der Sünde und Schuld, noch die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes bestehen zu können schien[1]). Denn Sünde setzt doch immer Willensfreiheit voraus. Ohne freie Einwilligung keine Sünde und keine Verantwortlichkeit. Das erkennt auch Augustin an; nicht blos in seinen früheren Schriften[2]); er gibt den Satz Julians: non posse esse sine libera voluntate peccatum (I, 48) selbst in Beziehung auf die Erbsünde zu; aber von seiner realistischen Anschauung aus antwortet er: Nicht ohne, sondern durch den Willen der Menschen ist die Erbsünde in ihnen, denn sie ist entstanden durch eine Willensthat des Geschlechtes, welche die That Aller ist. Für die Einzelnen ist sie allerdings zu einer unvermeidlichen Notwendigkeit geworden, aber diese Notwendigkeit haben Alle (in Adam) mitverursacht und mitverschuldet, und wird sie daher Allen mit Recht imputiert. Ja sie ist selbst der allgemeine böse Wille, aus welchem, wie aus der Wurzel, die einzelnen Sünden erwachsen: non inviti tales sumus. „Fremde (aliena) kann man zwar die erblichen Sünden nennen, sofern sie die Einzelnen von den Eltern überkommen, aber nicht ohne Grund heißen sie auch die unserigen (nostra), weil Alle in jenem Einen gesündigt haben"[3]).

---

m. et r. I, 15: Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola eius imitatio peccatores facit sed per carnem generans poena. de nupt. et c. 1, 26: propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur.

1) So de civ. D. XIII, 3. de nat. et gr. 46. op. impf. VI, 21.

2) de vera relig. und de lib. arbitr. II, 17: non est, cui recte imputetur peccatum nisi peccanti, non ergo est cui imputetur nisi volenti. III, 3. 7. Opus imperf. V, 40 42: Der menschl. Wille wirkt immer volens, nie nolens; er unterliegt keiner coactio. de grat. et lib. arbitr. 5.

3) de corr. et gr. 6. de nupt. et conc. II, 28 (48). c. Iul. III, 5. VI, 9. 10. op. imp. VI. Retract. I, 15: quod dixi, nusquam sine voluntate esse peccatum, possunt Pelagiani pro se dictum putare propter parvulos, quos ideo negant habere peccatum . . . quia nondum arbitrio voluntatis utuntur. Quasi vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus generaliter trahere, id est reatu eius implicatos et ob hoc poenae ob-

So ist denn das ganze Geschlecht um der Sünde willen nicht nur vor Gott schuldig und verdammlich, sondern wirklich der Verdammnis verfallen. Und dieses Gericht trifft selbst die unmündigen Kinder, bei denen es noch zu keiner aktuellen Sünde gekommen ist, wenn auch im mildesten Grade: parvuli in mitissima damnatione sunt; aber: sufficit ad damnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum[1]). Die gesamte Menschheit eine massa perditionis, Wurzel und Zweige, eins in und mit dem andern durch Gottes gerechtes Gericht verdammt[2]).

Betrachten wir die einzelnen Momente etwas näher.

Die Strafe des leiblichen Todes erklärt Augustinus so: Indem durch die Ursünde die anfängliche Möglichkeit des Sterbens verwirklicht wurde, senkte sich die Sterblichkeit als wirksames Prinzip in die Natur des Menschen ein und wirkt von da an zerstörend und auflösend in ihr fort wie ein tötliches Gift, das einmal in den Organismus eingedrungen ist; de civ. D. XIII, 23: Eo quippe die mutata in deterius vitiataque natura . . mortis in eis (protoplastis) corporalis necessitas facta est; de pecc. mer. et rem. I, 16: quamvis multos annos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Vermöge dieses zum Naturgesetz gewordenen Verhängnisses wird das ganze Leben des Menschen zu einem fortwährenden Sterben, zu einer kontinuirlichen Detraktion des Lebens, ein unauf-

noxios detineri, usquam esse potuerit nisi in voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini praecepti est facta transgressio. — Beide Gesichtspunkte fließen bei Aug. durcheinander, — er verbindet durchweg die sog. imput. immediata und mediata, vgl. Ep. 194, 6. — Der letztere ist jedoch der vorherrschende: „iure seminationis atque germinationis wird Adams Sünde die unsere"; zu Röm 5, 12: hoc propagationis est, non imitationis; de pecc. m. et r. I, 9 ff. Der erstere dient ihm mehr nur zur Verteidigung

1) de pecc. m. et rem. I, 12. 12. 16. Op. imp. VI, 32 (p. 981): Omnes in illo fuerunt . . . . Omnes itaque filii Adae in illo adspersi sunt contagione peccati et mortis conditione devincti Ac per hoc quamvis sint parvuli et bonum quidquam vel malum non agant voluntate, tamen quia induti sunt illo, qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum mortisque supplicium, sicut parvuli, qui Christo induuntur, quamvis nihil boni fecerint sua voluntate, sumunt ab ipso participationem iustitiae.

2) Deus hominem peccantem iusto iudicio cum stirpe damnavit.

haltsames, schnelleres oder langsameres Eilen zum Tode. Was wir Tod nennen, ist eigentlich nur die völlige Ausgeburt dieses Auflösungsprozesses; seine Symptome: die Krankheiten und Schmerzen des Leibes, die Mühsale des Lebens, samt den Regungen des Fleisches in den Gliedern[1]).

Was die seelisch-geistige Seite betrifft, so ist durch den Fall das Licht der Vernunft in dem Verstande erloschen und an die Stelle der ursprünglichen Gotteserkenntnis das malum ignorantiae, greuliche Unwissenheit und Zweifelsucht getreten; an die Stelle der heiligen Gottesliebe privatio iustitiae und die concupiscentia, die sinnliche Lust. An sich, d. h. als natürlicher Trieb ist die concupiscentia zwar nichts Sündliches, aber in der abnormen Bestimmtheit, die sie durch den Fall bekommen hat, als Gelüsten des Fleisches wider den Geist, als sinnliche Lust, als concupiscentia carnis (lex peccati in membris) ist sie beides zumal, filia et mater peccati; jenes, weil sie durch die Ursünde entstanden, dieses, weil sie das Medium ist, mittelst dessen die Erbsünde in der Zeugung sich fortpflanzt (denn auch die Zeugung selbst ist mit sündiger Lust verbunden) und weil sie zugleich die fruchtbare Wurzel ist, welche die einzelnen Sünden hervortreibt. Gerade hier bewährt sich jenes Gesetz, vermöge dessen die Sünde dem Menschen zur Strafe wird[2]). Nicht zunächst im Leibe, sondern in der Seele hat dieses natürliche Verderben nach Augustin seinen Ursprung und Sitz: non caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem; es geht auch nicht in der Fleischeslust auf, es umfaßt den Stolz, Hochmut, Neid, Zorn, kurz die ganze ungöttliche Sinnes- und Willensrichtung des natürlichen Menschen[3]), ja Augustin bezeichnet es ebd. XXII, 22 seinem innersten Wesen nach als perversi amoris radix, als amor sui, obwohl er sonst das Moment der Fleischeslust vorherrschend betont[4]). — So tief nun aber dieses erbsündliche Verderben die Natur selbst, nicht die Substanz des

---

1) de civ. D. XIII. 1. 3. 9 (idem ipse simul est moriens et vivens) 10. 11. Vgl. Marheineke, Ottomar S. 59.

2) de civ. D. XIII, 14. XIV, 16 ff. de pecc. m. et rem. I, 29. de nupt. et conc. I, 27. II, 15. 26. Op. impf. I, 47. V. und VI.

3) de civ. Dei XIV, 3. 7. Gegen Dieckhoff a. a. O.

4) Conc. carnis — ex utroque fit, ex anima scil., quod sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quod sine illa carnalis delectatio non sentitur.

Menschen, sondern nur ein Accidenz an der an sich, d. h. als Gottes Werk, guten Natur, eine abnorme Qualität an ihr (affectionalis qualitas) obenaufgesäet durch Betrug des Argen". Wie die Sünde ihren Ursprung in einer That des Willens hat, so hört auch als Sünder der Mensch nicht auf, eine Kreatur Gottes zu sein. Mit Nachdruck hebt das Augustin allerwärts hervor[1]). Damit wehrt er den Vorwurf des Manichäismus ab und wahrt die Erlösungsfähigkeit des Menschen.

Weit mehr aber ist es ihm um die Erlösungsbedürftigkeit desselben zu thun. Diese ergibt sich, wie schon aus all dem Bisherigen, so noch insbesondere aus dem totalen Unvermögen zum Guten, das nach Augustin mit dem Fall in der Menschheit eingetreten ist. Und dies ist der Punkt, an dem er über sämtliche ältere VV. hinausgeht. Er will zwar nicht leugnen, daß es auf dem Gebiete des natürlichen Lebens ein relativ Gutes gebe, daß es an mannigfachen Gradunterschieden zwischen einem mehr oder weniger Guten fehle, aber etwas wahrhaft Gutes, d. h. dem göttlichen Gesetze entsprechendes kann da nicht mehr stattfinden, wo die innerste Gesinnung so verkehrt geworden ist: ubi non est dilectio, nullum bonum opus. Sieht man auf diesen inneren Grund, dann sind auch die Tugenden der Heiden nur Untugenden geringeren Grades[2]). — Mit dem Abfall von Gott ist nämlich zugleich auch die Freiheit verloren gegangen; — nicht der Wille, als das Vermögen zu wollen, denn dieses bethätigt sich auch im Sündigen; aber die libertas als das Vermögen, das Gute zu wollen und zu thun, ist verloren gegangen und an ihre Stelle die misera necessitas peccandi getreten[3]). Sie mußte verloren gehen, weil durch die Abkehr von Gott dem

1) de nupt. et conc. II, 17. 33. 34; insbes. im enchiridion 10—13: natura bonum est, quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur . . pecc. non est ipsa natura sed accidens vitium in natura. — Wenn Aug. hier und sonst die Sünde als privatio boni oder als Mangel des Seins bezeichnet, so ist seine Meinung nicht, daß sie etwas bloß Negatives sei, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt; er will nur sagen, daß sie kein wahres Sein habe, daß sie das Gegenteil von dem Guten sei, welches das wahrhaft Seiende ist. Gott ist das Gute, wahres Sein daher nur im Wirken des Guten als der Gemeinschaft mit ihm, vgl. auch A. Dorner PRE² I, 786; das erbsündliche Verderben wesentlich der Verlust der virtus bene vivendi.

2) c. Iul. IV. 3, 25. 26.

3) S. oben den Begriff der Freiheit.

Menschen das adiutorium divinum und damit die Kraft zum Guten sich entzogen hatte, die Sünde zum herrschenden Prinzip geworden war[1]). „So hat der Mensch, indem er die Freiheit mißbrauchte, sich selbst und sie zu Grunde gerichtet, und besitzt nur mehr jene Scheinfreiheit, welche die Freiheit von der Gerechtigkeit und zum Sündigen ist". Libero voluntatis arbitrio male utens homo se perdidit et ipsum. Ad peccandum liber est, quia servus peccati. Es wohnt in ihm wohl noch ein Gefühl seines Elendes und eine Sehnsucht nach der Seligkeit bei, aber weder die Erkenntnis des Wegs zu ihr, noch die Macht ihn zu gehen[2]).

2) Errettung aus dieser Tiefe des natürlichen Verderbens, Wiederherstellung der verlorenen Freiheit und Gerechtigkeit ist nur möglich durch die Gnade. Homo in bonum quod reliquit solius Dei gratia vocari potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit — mit diesem Satze eröffnet sich der andere Teil des Augustinischen Systems, oder vielmehr das eigentliche Zentrum desselben; denn die Lehre von der Sünde ist nur die Folie für die von der Gnade, nur gleichsam der dunkle Schatten, dem gegenüber die Macht und Herrlichkeit der Liebe Gottes um so heller hervortritt. Um jenen Satz zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß nach Augustin die göttliche Einwirkung und Mitteilung an den Menschen schon an sich der Möglichkeitsgrund des wahrhaft Guten und der wahren Freiheit ist — wie vielmehr das einzige Mittel zur Restitution des Gefallenen. In ihrer Bezeugung an ihm ist sie Gnade.

Diese Gnade unterscheidet er nun aufs Schärfste von Allem, was nur von der Natur und deren Kräften ausgeht, von dem natürlichen Wollen und Wirken des Menschen, und bestimmt sie im Unterschiede davon als die speziell christliche: gratia Dei per Christum. Sie besteht nicht blos in der Erleuchtung des Verstandes durch die Lehre, auch nicht blos in der Vergebung der Sünden, sondern vornehmlich in den innerlichen heilenden und erneuernden Wirkungen des heiligen Geistes, in der Mitteilung einer neuen Liebe und eines neuen Lebens: occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per spiritum s., bonae voluntatis atque operis[3]). Sie ist ein schöpfer-

---

1) non redire potest effusis ac perditis viribus, de T. XII, 8. Vgl. auch Dieckhoff S. 58.

2) C. duas Epp. Pelagii II, 9. Op. impf. I, 94. III, 110. enchir. 30.

3) de corr. et gr. 1: intelligenda est gratia Dei per Iesum Christum,

isches den ganzen Menschen umbildendes Prinzip. Ihre Mitteilung an den Menschen hängt so wenig von Verdienst oder Würdigkeit ab, daß sie vielmehr rein umsonst gegeben wird: gratia gratis datur, wie es schon ihr Name besagt, und zwar in jedem Momente und zu jedem einzelnen Akte (ad singulos actus). Ihre Wirkung selbst ist zwar keine magische oder äußerlich zwingende, aber sie erfaßt den Menschen in seiner innersten Persönlichkeit (interna et occulta potestate operatur Deus in cordibus hominum), erleuchtet den Verstand, bewegt den Willen, heilt, erneuert ihn, überwindet das natürliche Unvermögen und den natürlichen Widerstand desselben, und schafft dagegen in ihm das Wollen und Vollbringen des Guten — die bona voluntas, die heilige Liebe zu Gott. Gratia praevenit voluntatem. Facit ex nolentibus volentes. Non solum ostendit, quod faciendum sit, sed adiuvat, ut fieri possit, quod ostenderit; gratia Dei effectrix bonae voluntatis. Als Beleg mag, statt zahlreicher anderer die Stelle Augustins de spir. et lit. c. 3 dienen: „Wir sagen, der menschliche Wille wird von Gott beim Erwirken der Gerechtigkeit so unterstützt, daß, außerdem daß der Mensch mit freier Willensbestimmung erschaffen und außer dem Unterricht, wodurch ihm vorgeschrieben wird, wie er leben soll, — derselbe empfange den heiligen Geist, damit in seinem Herzen entstehe das Wohlgefallen und die Liebe (delectatio dilectioque) zu jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist . . . so daß er durch dieses gleichsam gegebene Unterpfand eines freien Gnadengeschenkes entbrenne, seinem Schöpfer anzuhangen und entflammt werde zur Teilnahme an jenem wahren Licht, damit er von demselben das Gut-Sein (ut bene sit) habe, von dem er das Sein hat. Denn einerseits vermag der freie Wille nichts als zu sündigen, so lange ihm der Weg der Wahrheit verborgen ist, andrerseits wird das, was zu thun und zu erstreben ist, auch wenn es in's Bewußtsein getreten ist, doch nicht gethan, nicht ausgeführt, nicht gelebt, wenn es nicht auch geliebt wird. Damit es aber geliebt werde, wird die Liebe

---

qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat apostolus 2 Kor. 13, 7. de nat. et gr. 4: non meritis redditur sed gratia, propter quod et gratia nominatur.

Gottes in unsere Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, welcher aus uns hervorgeht, sondern durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist." Vgl. de grat. Chr. 13: „Durch diese Gnade wird nicht allein bewirkt, daß wir erkennen, was wir thun sollen, sondern daß wir auch das Erkannte thun, nicht allein, daß wir das zu Liebende glauben, sondern auch das Geglaubte lieben." So stellt sie die Freiheit wieder her, die durch den Fall verloren gegangen ist, und mit der Freiheit die Gerechtigkeit. Die ganze Restitution des Menschen von der ersten Regung des neuen Lebens an bis zur Auswirkung, Bewährung und Vollendung derselben ist ausschließlich ihr Werk, selbst das Gebet um die Sehnsucht nach Heilung und Rettung. So wesentlich und notwendig ist das Verhältnis der göttlichen Gnade zum sittlich Guten, so sehr gebührt ihr allein die Ehre. Phil. 2, 13. 1 Kor. 4, 7[1]).

Um diesen Gedanken einen recht lehrhaften Ausdruck zu geben, teilt Augustin die Gnade ein in die gratia operans und cooperans, oder auch in die g. praeveniens (antecedens) und subsequens. Gratia op. heißt sie, sofern sie das Wollen des Guten grundleglich schafft (Neubelebung des geistlich-toten Menschen), grat. coop., sofern sie mit dem wiederhergestellten Willen zusammenwirkt: ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur; ferner: nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. Ipse (D.) ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens[2]).

Die Stufenleiter ihrer Wirkungen beschreibt er so: das Erste ist die Taufe, welche die Schuld der vorangegangenen Sünden tilgt und in die Gemeinschaft des Leibes Christi, d. i. der Kirche versetzt, noch nicht aber sofort auch die volle innerliche Erneuerung des Menschen wirkt. Die in der Taufe geschehene allgemeine Sündenvergebung, sowie der objektive Grund derselben, die Heilsthaten Gottes in Christo zur Erlösung und Versöhnung der Welt bilden die Voraussetzung für alles Folgende[3]). Das zweite ist der Glaube, den jetzt Augustin, wie wir bereits wissen, als Gabe des heiligen Geistes faßt, gewirkt von Außen durch die evangelische Verkündigung,

1) de gr. Chr. 25. 26. de corr. et gr. 5. 14. 17. enchir. 32.

2) Z. B. de grat. et lib. arb. 17: praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operatur incipiens. de gest. Pel. 34. de grat. Chr. 34. Enchir. c. 32.

3) de pecc. m. et rem. II, 7. 27. 29.

von Innen durch übernatürliche, wunderbare Wirkung des Geistes auf das Herz, auf den Willen des Menschen[1]). Dieser Glaube ist das Prinzip alles Guten, unde omnis iustitia initium capit, initium religionis et bonae vitae[2]). Das Dritte die Liebe zu Gott, welche der heilige Geist in das Herz des Gläubigen ergießt, charitas diffusa per spiritum s. in cordibus (Röm. 5, 5) und wodurch der Glaube selbst erst zum wirkenden Prinzip wird. Gerade darauf legt Augustin das Hauptgewicht. Das Vierte ist die fortwirkende Kraft zum Guten, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Fortwirkung der Gnade zur Wiederherstellung der Freiheit, zur Auswirkung der vollkommenen Gerechtigkeit, welche durch das ganze Zeitleben hindurchgehend, erst im jenseitigen mit der Auferstehung und Verherrlichung des Leibes sich vollendet nach Phil. 3, 12—14[3]). — Das Ganze dieser Wirkungen faßt Augustin häufig mit dem Ausdruck „Rechtfertigung" zusammen: iustificat Deus impium non solum remittendo quae mala facit sed etiam donando charitatem ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s., und dieses Ganze ist ihm nach allen seinen Momenten Geschenk der Gnade; gratis iustificamur sine operibus, Dei gratia per fidem iusti efficimur, per gratiam, per fidem, nisi per fidem, so spricht er sich zahllose Male mit Berufung auf die Briefe an die Römer, Galat., Phil., insbes. auf Phil. 2, 13 und 1 Kor. 4, 7 aus.

Hiemit sind wir an das Zentrum seiner Heilsordnung gekommen, ein Punkt, der für uns deshalb von sonderlicher Wichtigkeit ist, weil hier ihr Verhältnis zur evangelischen Heilsordnung klar wird. Es fragt sich nun um den genuinen Sinn dieser Sätze, um den Begriff des Glaubens, um das Wesen der Rechtfertigung und um das Verhältnis des Glaubens dazu.

Seinem allgemeinen Begriff nach ist ihm der Glaube die Erhebung in das Unsichtbare, näher das Fürwahrhalten der objektiv

---

1) Ausführl. de praed. s. c. 3. de grat. et lib. arbitr. c. 14. de spir. et lit. 31—34. de gest. Pel. I, 14. serm. 168, 5: Miro modo agens in cordibus. Qui credunt praedicatore forinsecus insonante intus a Patre audiunt et discunt. Berufung auf 1 Kor. 4, 7.

2) An zahllosen St., z. B. de sp. et lit. 32. epist. 86, c. 2. 3.

3) de sp. et l. 36. Vgl. über die ganze Skala a. a. O. c. 30 u. 33 und Sermo 131, 2 c. 5. 6, wo die Reihenfolge so bestimmt wird: 1) remissio peccatorum, 2) sanatio languoris, 3) redemtio a concupiscentia et ab omni corruptione, 4) corona iustitiae (Migne V, 1. 732); Serm. 158 (V, 866): fides, charitas, spes.

bezeugten Wahrheit, credere est consentire, verum esse quod dicitur, die Zustimmung des Denkens zu der göttlichen Offenbarung: cum assensu cogitare (de spir. et lit. c. 31. de praed. 2). So jedoch, als das bloße Fürwahrhalten ist er nach Augustin nicht heilskräftig, — das credere Deum und das credere de Christo führt noch zu keiner Verbindung mit Christus, es findet sich auch bei Dämonen und Gottlosen — heilskräftig wird er erst als Glaube an Christus, den Mittler zwischen Gott und Menschen: fides in Christum, fides qua creditur in Christum[1]), speziell als Glaube an den Gnadenwillen und die Gnadenmacht Gottes, an „die heilende, erneuernde, umbildende Gnade Gottes in Christo". Die Beziehung auf diese göttliche Gnade, und zwar nicht bloß des Wissens, sondern des Willens, der zu der intellektuellen Zustimmung hinzukommen muß (consensio voluntatis, cum voluntate credere, — voluntas credens), das Verlangen, Begehren, Bitten darnach — das ist das Wesen des rechtfertigenden Glaubens. Es ist, sagt Augustin da, wo er diesen Heilsglauben von dem bloßen Fürwahrhalten und von dem knechtischen Geist bestimmt unterscheidet, „es ist der Glaube, der Abba ruft, der bittet, daß Gott gebe, was er gebietet, der nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, quae orando impetrat, quod lex imperat, fides, qua credimus nobis iustitiam divinitus dari non a nobis et nostris viribus fieri, der Glaube endlich, der durch die Liebe thätig ist, nicht durch die Furcht, nicht durch Angst vor Strafe, sondern durch die Liebe zur Gerechtigkeit"[2]). Dieser gottgewirkte Glaube, dieses credere cum voluntate erlangt die Gerechtigkeit.

Unter der Gerechtigkeit versteht Augustin die Rechtbeschaffenheit, näher das dem göttlichen Gesetz völlig entsprechende Wollen und Thun des Menschen, unter der Gnade die gratia infusa, die inspiratio bonae voluntatis; Gerechtigkeit aus Gnaden heißt sie, weil sie ohne vorangehende gesetzliche Werke und Verdienste (sine operibus

---

1) Sehr schön spricht sich darüber Aug. aus Serm. 143: medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum; nec omnino quisquam mundari potest sive ab originali peccato . . sive a peccatis quae ipsi (sc. durch ihr aktuelles Verhalten) addiderunt, nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori eius (sc. Christi). In eum quippe credentes filii Dei fiunt, quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Christi domini nostri. Ebendas. Serm. 144.

2) de spir. et lit. c. 31—34. c. 11. Epist. 186, 2. 3. 5.

et meritis) von Gott in uns gewirkt wird, Gerechtigkeit aus dem Glauben, quia fides (orando) gratiam impetrat, qua lex impleatur, quod fit charitate (a. a. O. 29. 30. Serm. 169); die Rechtfertigung selbst aber ist, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, der Akt, vermöge dessen Gott diese iustitia in dem Menschen wirkt, sie besteht wesentlich in der Heilung, Erneuerung, Neubelebung, Heiligung des menschlichen Willens durch Innewirkung des heiligen Geistes. Iustificamur gratia Dei, hoc est, iusti efficimur, erklärt es Augustin selbst retract. 2, 33, und de nat. et gr. c. 14: iustificari est ex impio iustum fieri, c. 26: ipse Deus, cum per mediatorem . . . Iesum Christum spiritualiter sanat aegrum et vivificat mortuum, id est iustificat impium et eum ad perfectam sanitatem h. e. ad perfectam iustitiam duxerit etc., vgl. de grat. Chr. 52, de pecc. m. I. 15: non solum imitatio Christi iustos fecit, sed per spiritum regenerans gratia. Auch sonst faßt Augustin den Begriff „Rechtfertigung" als gleichbedeutend mit dem Prozeß der Erneuerung, mit habitueller Gerechtmachung, mit inspiratio dilectionis, besonders in der Hauptschrift de spir. et lit. (ganz) c. 27 zu Röm. 2, 23: Quid est aliud iustificati (sunt) quam iusti facti ab illo, qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus? Ebd. 28: Durch die Gnade wird das nicht völlig zerstörte göttliche Ebenbild in die Seele eingeschrieben: ista inscriptio iustificatio est.

Hiernach scheint also der Augustinische Begriff der Rechtfertigung ganz der spätere römisch-katholische zu sein und die Sündenvergebung (in der Taufe) nur vorauszusetzen. Dennoch ist dem nicht so. Denn nicht nur muß nach Augustin die Sündenvergebung insofern fortwährend neben jener hergehen, als auch die Gerechtfertigten für die immer noch mitunterlaufenden Sünden des täglichen Gebetes um Vergebung bedürfen: er identifiziert auch zuweilen beide[1]), oder — und das ist seine eigentliche Meinung — er betrachtet die Sündenvergebung als das erste und notwendigste Glied (primum beneficium) jener Stufenreihe, durch welche hindurch die iustificatio zu ihrer Vollendung fortschreitet, die conditio sine qua non für das Wachstum in diesem Prozeß[2]).

1) de Trin. XIII, 18: iustificamur in sanguine Christi, cum per remissionem peccatorum eruimur a potestate diaboli; de sp. et lit. 26 zu Luc, 10, 29.

2) Serm. 71 c. 13 (V, 451): non nobis infert bona sua D. nisi auferat mala nostra. Vgl. insbes. Serm. 158: baptizati sunt homines, omnia illis

Hiemit ist auch schon die Antwort auf die Frage, inwiefern der Glaube diese Rechtfertigung wirkt, gegeben. Sie lautet konstant: „Weil und sofern er durch die Liebe thätig ist". Das ist er aber nicht an sich — denn es gibt nach Augustin einen Glauben, dem die Liebe fehlt, einen werk- und wirkungslosen Glauben — er wird dies erst durch jene erst zu ihm hinzukommende Wirkung des heiligen Geistes, welche die Liebe zu Gott in das Herz ausgießt. Diese Liebe ist genau genommen das eigentlich rechtfertigende Prinzip, der Glaube nur das geistliche Organ dafür, das betende Verlangen nach ihr. Allerdings kann man nicht lieben ohne zu glauben, aber der Glaube erschließt die Liebe nicht mit innerer Notwendigkeit aus sich, es ist eine sonderliche Gnadenwirkung, durch die sie im Herzen geschaffen wird[1]). Der Punkt, an welchem dem evangelischen Protestantismus Alles liegt, daß der Glaube die lebendige Aneignung der sündenvergebenden Liebe Gottes in Christo und deshalb auch die Wurzel der Liebe zu Gott ist, kommt dabei nicht zum Ausdruck. Wie für den Begriff der Rechtfertigung, so bildet auch für den rechtfertigenden Glauben die Sündenvergebung nicht das durchschlagende Moment. Man könnte geneigt sein, diese Zurückstellung zu erklären aus dem Gegensatz gegen den Pelagianismus, dessen Schwerpunkt in der Negation der innewirkenden Gnade lag, während er eine remissio peccat. bereitwillig anerkannte, aber sie

peccata dimissa sunt, iustificati sunt a peccatis, negare non possumus . . Omnino habemus iustitiam, aber ut addatur quod non habemus . . . unusquisque vestrum iam in ipsa iustificatione constitutus accepta scil. remissione peccatorum accepto Spiritu s. perficiens de die in diem . . perficiat et crescat, donec consumetur (sc. in iustificatione). Op. imperf. II, 65: Iustificat Deus impium, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando charitatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s.

1) In d. angef. St. aus de spir. et lit. Außerdem allenthalben z. B. Serm. 144: si quis fidem habet sine spe et dilectione, Christum esse credit, non in Christum; nihil prodest fides sine charitate. Vgl. in Ps. T. IV, 257. de grat. et lib. arb. 7. Epist. 187, c. 2. 3 (Tom. II, 187), de fide et symb. 15. fides nihil prodest sine operibus (subsequentibus). Dagegen: Ex fide iustificamur, quia fides per dilectionem operatur, vgl. Serm. 169: qui in Christum credit, non habet suam iustitiam ex lege, sed implebit ipsam legem non sua iustitia sed data ex Deo . . charitas enim est legis plenitudo; die charitas aber diffunditur per spir. s., und das Gewicht, das an zahllosen Orten auf diese Römerst. gelegt wird.

weist vielmehr auf eine noch mangelhafte Auffassung der Sünde wie der Gnade, des Glaubens wie der Rechtfertigung hin[1]).

Immerhin aber bleibt der evangelische Grundsatz stehen, daß beide reine Gnadensache sind. Gerade darauf geht die Intention des großen Kirchenlehrers: Ausschluß alles menschlichen Ruhmes und Verdienstes. Zwar gibt Augustin zu, daß der Glaube ein meritum begründe: fides principium meriti, meritum ex gratia, aber nicht nur ist der Glaube selbst ein reines Gnadengeschenk — (nullis meritis datur), sondern auch die verdienstlichen Werke, die er wirkt, sind selbst wieder nur Wirkung der Gnade — merita nostra munera Dei, und der Lohn, der ihrer wartet, ein Gnadenlohn. So geschieht es, daß Gott, indem er unsere Verdienste belohnt, seine eigenen Gaben krönt: cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Selbst die vita aeterna ist, samt den Verdiensten, um deren Willen sie gegeben wird, ein reines Gnadengeschenk Gottes. Also weg mit allem Selbstruhm: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est; Ihm allein die Ehre"[2]).

3) Wie verhält sich nun diese göttliche Gnade zur menschlichen Freiheit[3])? Die Antwort Augustins lautet:

1) Wenn Augustin im Verhältnis besonders zu den griechischen VV. dadurch ein vertieftes Verhältnis bezeichnet, daß er das erbsündliche Verderben nicht sowohl als Verlust der Unvergänglichkeit, wie als des Vermögens zum Guten, als sittliche Ohnmacht erkennt, so beherrscht ihn doch nicht, wie hernach Luther das Bedürfnis der Umwandlung des Zornverhältnisses in ein Gnadenverhältnis und damit der Herstellung persönlicher Gemeinschaft mit Gott, daher ihm der Glaube auch nicht das herzliche Vertrauen zu dem gnädig gesinnten Gott ist. Vgl. Dieckhoff: Justin, Aug. u. s. w. S. 20 f. 26. 38 ff. 43. A. Dorner a. a. O. S. 787: „Aug. faßt die Schuld nicht Gott gegenüber ins Auge, sondern betrachtet sie nur als das die Strafe begründende," und S. 788: „Er legt auf die Schuld im unmittelbaren Verhältnis zu Gott noch kein so großes Gewicht, weil er die Persönlichkeit noch nicht stark genug betont."

2) de grat. et lib. arb. c. 6. epist. 186, 2. 3. ep. 194, 3. 5. ep. 225 (X, 880): omne meritum nostrum in nobis fit nisi per gratiam. Doch heißt es Serm. 60 (V, 407) zu Mtth. 25, 42, eccl. 3, 33: multum valere eleemosynam ad exstinguenda et debenda peccata . . Si ab omnibus vestris factis aversi et a me conversi illa omnia crimina atque peccata eleemosynis redemissetis, ipsae eleemosynae modo liberarent vos et reatu tantorum criminum absolverent, Mtth. 7. — Sermo 273 (V, 2 p. 2258), wo die Unterscheidung zwischen praecepta et consilia, gehört Augustin nicht an, wahrscheinlich dem Cäsarius.

3) Näml. auf dem Standpunkt seit 397.

liberum arbitrium non evacuatur per gratiam sed statuitur quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur, de sp. et lit. 30. Sie zerstört die menschliche Natur nicht, sondern stellt sie wieder her, sie vernichtet den Willen nicht, sondern befreit ihn von der alten Knechtschaft, sie zwingt ihn auch nicht, sie wirkt nicht ohne, sondern in ihm, wie ja ihre Wirkungen, der Glaube und die Liebe, recht eigentlich Akte der Willensfreiheit sind. Nemo credit nisi volens; certum est, nos velle cum volumus, nos facere cum facimus. „Wie sollte sie den dadurch aufgehoben werden, daß ihr geholfen wird? Wird ihr doch gerade deshalb geholfen, damit sie nicht aufgehoben werde, und wird doch der Wille um so freier, je mehr er geheilt wird; umsomehr geheilt aber, als er der Gnade unterworfen wird" (Ep. 89). Beide, göttliche Gnade und menschliche Freiheit, schließen sich also so wenig aus, daß letztere (dem gefallenen Menschen) nur durch die erstere möglich und wirklich werden kann. Auch Schrift und Kirche lehren beides zumal: fides catholica haec est, quae neque liberum arbitrium negat, neque ei tantum tribuit, ut sine gratia Dei valeat quidquam ad bonum, Ep. 214. 215. Man sieht, Augustin möchte beide festhalten[1]). Aber es fragt sich, ob ihm dies den obigen Sätzen gegenüber gelingt, oder ob nicht vielmehr von ihnen Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen völlig verschlungen wird. Eben diese Bedenken waren ihm selbst von mehreren Seiten her entgegengetreten (Mönche v. Adrumet). Er bietet in den zwei Schriften, de gratia et lib. arbitr. und de corruptione et gratia (426. 427), seinen ganzen Scharfsinn auf, um sie zu lösen. Allein wenn er gerade hier die oben dargelegten Grundsätze über gratia operans und cooperans geltend macht: ut velimus sine nobis operatur u. s. w., wenn er ausführt: „Gott wirke in dem gefallenen Menschen (im Unterschied von Adam vor dem Fall) nicht nur das Wollenkönnen des Guten, sondern auch das wirkliche Wollen des Guten (ut velit, ipsum velle) bis in die allerersten Regungen und Anfänge hinein ganz und ausschließlich, er gebe uns zuerst die voluntas credendi und dann das Glauben selbst (ipsum credere, de sp. et lit. 33. 34), ferner: er wirke, daß der Mensch im Guten nicht nur beharren kann,

1) Selbst in den Retract. sagt er: „Beides, der Glaube und das Wirken guter Werke, ist unser wegen unserer Willensfreiheit, und beides ist uns demnach durch den Geist des Glaubens und der Liebe mitgeteilt. Beides ist Gottes, weil er unseren Willen vorbereitet, und beides ist unser, weil wir es wollen."

sondern auch beharren will, und nicht nur will, sondern auch wirklich darin beharrt, und zwar unwandelbar und finaliter, wenn er hinzufügt: Gott wende auch den widerstrebenden Willen durch seine Allmacht zum Glauben, oder: etiam de his, qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult"[1]: — so lehrt er damit eine unwiderstehliche Gnadenwirkung: indeclinabiliter et insuperabiliter agit, wie er es selbst ausdrückt, welcher gegenüber das Verhalten der Gläubigen aufhört, ihr selbst eigenes zu sein und zum ausschließlichen Werke Gottes wird. Zwar soll dabei kein Zwang stattfinden: Deus suadet, sed ita ut persuadeat; ersteres ist die Form des göttlichen Wirkens, welches innerlich die Herzen der Menschen wie die Wasserbäche lenkt, letzteres der Erfolg, der aber nicht ausbleiben kann, den die göttliche Allmacht sicher erreicht: — diesen Aussagen gegenüber bleibt der obige Vermittlungsversuch mehr nur ein Spiel mit dem Worte libertas. Thatsächlich negiert Augustin das liberium arbitrium; denn er läßt den göttlichen Gnadenwillen nur wirken in der Weise des absoluten Machtwillens, und die menschliche Freiheit ist nichts anderes als die Form für diese absolute Wirkungsweise, die Erscheinung, die sie in unserm subjektiven Bewußtsein hat[2]. — Dies will nun nicht in dem Sinne verstanden sein, als ob Gott in allen Fällen unwiderstehlich wirke; Augustin lehrt keinen solchen allgemeinen Determinismus, er identifiziert die Präszienz nicht mit der Prädestination (Adams Fall); aber wo Gott einmal etwas wirken will, wo es sein Gnadenwille ist, sich zu

---

1) de gr. et lib. a. c. 14. de corr. c. 11—14: primo homini datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset; nunc vero sanctis . . non tale adiutorium datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint, Joh. 15, 5 u. 16.

2) Z. B. c. 14: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Non est dubitandum, voluntati Dei, qui in caelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult; quandoquidem de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit . . . Qui tamen hoc non facit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. Im Flgd. die Verweisung auf die Nahrungsmittel des natürlichen Lebens, die auch allein auf den Willen Gottes zurückzuführen seien.

erbarmen, da setzt sich derselbe auch schlechthin durch. Mit Notwendigkeit erreicht er sein Ziel: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Man hat diese Lehre Augustins aus einer außerchristlichen, unethischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt und zur persönlichen Kreatur insbesondere erklären wollen; dies ist jedenfalls ein Irrtum[1]); sie erklärt sich vielmehr teils aus mißverstandenen Schriftstellen, denen er das Axiom entnahm, daß Gottes Erbarmen nie erfolglos bleiben könne, teils daraus, daß er in dem Alten schlechterdings keine Anknüpfungspunkte für das Neue zu erblicken vermochte, aus dem Mangel also einer geschichtlichen Betrachtungsweise, die ihn nötigte, den Übergang von dem einen zum andern nur durch eine übermächtige Wirkung des Geistes sich vollziehen zu lassen; teils endlich daraus, daß er die Gnadenwirkungen mit den Gnadenmitteln (dem Worte insbesondere) nicht genugsam zu vermitteln wußte. Jedenfalls war er von der Wahrheit seines Grundsatzes so überzeugt, daß er sich nicht scheute, die Konsequenzen desselben auf sich zu nehmen: das donum perseverantiae, die Gnadenwahl, die praedestinatio sanctorum. Von hier aus wird erst Alles vollends klar.

Die Lehre von dem Geschenk der Beharrlichkeit schließt sich an die von der gratia operans an. Durch sie wird nämlich zwar ein neuer Wille in die alte sündige Natur hineingeschaffen, diese selbst aber noch nicht völlig umgeschaffen, sohin mit der Wiedergeburt der Gegensatz zweier einander bekämpfender Prinzipien in dem Menschen gesetzt. Es bedarf daher noch immer der den wiederhergestellten Willen unterstützenden Gnade, um ihn in diesem Kampf vor dem Rückfall zu bewahren und durch denselben bis zum Ende siegreich

1) Gegen Luthardt 35. 37. Vgl. oben S. 513 ff. [Man wird nicht umhin können, den Charakter der Gnadenlehre Augustins daraus zu erkären, daß ihm alles Wirken Gottes Machtwirken, auch die Gnadenoffenbarung Machtoffenbarung ist. Die Sünde ist das Wesenlose, zum Guten Ohnmächtige (s. o.), Gott dagegen ist Macht des Guten. Als solche hat er den Menschen schon in der Schöpfung sein adiutorium ad bonum verliehen, und damit die Befähigung über sein kreatürliches Unvermögen hinaus Gutes zu vollbringen. Zur Strafe für den Ungehorsam entzog ihm Gott diese Kraft. Die Gnadenerweisung Gottes gegen den Sünder aber ist innere Umgestaltung desselben nach seinem Willen, die Rechtfertigung fortgehende übernatürliche Erneuerung. Wie und an wem sich diese Gnadenerweisung vollzieht, kann eben darum auch nur von dem allmächtigen und allein mächtigen Gotteswillen abhängen, dessen Wirken nie erfolglos zu bleiben vermag.]

hindurchzuhelfen. Dies geschieht durch das donum perseverantiae, welches den Kindern Gottes gegeben wird. Auch sie können zwar noch zeitweilig sündigen und straucheln, aber völlig abfallen, der seligen Gottesgemeinschaft entfallen können sie nicht mehr (electi omnino perire non possunt)[1]). Davor bewahrt sie diese letzte der göttlichen Gnadengaben, die Spitze und Krone derselben, ohne welche die übrigen frucht- und erfolglos bleiben. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten, wie diese Lehre jede relative Selbständigkeit des christlichen Lebens auch in den Wiedergeborenen aufhebt. Denn Augustin erkennt die erfahrungsmäßige Thatsache an, daß gar Manche, die schließlich doch noch abfallen, zuvor durch die Gnade zum Glauben erweckt und zum Guten befähigt worden sind, daß also der heilige Geist sein Werk wirklich in ihnen begonnen habe, aber den Grund ihres Nichtbeharrens findet er nur darin, daß ihnen jenes donum versagt ist; nicht weil sie ungehorsam geworden wären, entzieht sich ihnen die Gnade, sie werden Ungehorsame, weil die Gnade nicht jenen bis zum Ende ausharrenden Gehorsam in ihnen wirkt. Auf die Frage aber, warum Gott den einen damit begnadigt, den andern nicht, warum er sich überhaupt der einen erbarmt, andere übergeht, oder spezieller: warum von zwei mit der Erbsünde behafteten Kindern das eine angenommen, das andere dem Verderben überlassen wird, — darauf antwortet Augustin konstant mit der Verweisung auf die Unergründlichkeit der göttlichen Gerichte (Röm. 11) und auf das Geheimnis der vorzeitlichen Erwählung[2]).

Dies ist die Prädestination: der ewige Ratschluß Gottes, vermöge deren er Einzelne, näher eine bestimmte Zahl (certus numerus), aus der verderbten und verlorenen Masse der Menschheit erwählt hat, um an ihnen seine Gnade zu offenbaren[3]). Die Prädestination verhält sich zur Gnade wie die Vorbereitung zur Verwirklichung, wie der ewige Vorsatz zur geschichtlichen Ausführung (de praed. c. 50). Augustin unterscheidet sie genau von der Präszienz: Prädestination oder Vorherbestimmung kann ohne Präszienz nicht

1) de corr. et grat. c. 9.

2) corr. et gr. 12. 13. de dono persev. 7. 8—9. 13. 17.

3) de dono pers. 18: haec est electio, qua eos quos voluit elegit in Christo ante constitutionem mundi, ut essent sancti et immaculati in conspectu eius, in charitate, praedestinans eos in adoptionem filiorum. Vgl. de praed. 55 vom J. 429. Ep. 186. de corrept. et gr. 12: qui cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt.

stattfinden, wohl aber letztere ohne erstere. Denn bei der Prädestination wußte Gott, was er selbst hatte thun wollen; vorher wissen kann er auch dasjenige, was er selbst nicht thut, wie jede Sünde (de praed. 10). Sie gründet auch nicht in irgend einer Rücksicht auf die freien Handlungen oder sittlichen Zustände der Erwählten, sondern lediglich in jenem freien Erbarmen, welches der Apostel Röm. 9 preist. So ist sie im eigentlichsten Sinne Gnadenwahl. Für die Erwählten, aber auch nur für sie, ist Christus gestorben, für sie ist die Heilsanstalt des Evangeliums vorhanden, an sie ergeht die wirksame Berufung, die sich dann auch in ihnen durchsetzt, ihnen wird das donum verliehen, das sie nicht mehr verlieren können[1]). Die Übrigen überläßt (relinquit) Gott dem Verderben[2]). Und das ist kein Akt der Ungerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit; denn es geschieht damit nichts, was sie nicht um der Sünde willen, in die sie verflochten sind, verdient hätten: pro meritis iustissime iudicantur; qui damnantur non habent quod reprehendant[3]). Es ist auch kein eigentliches decretum divinum reprobationis, sofern der letzte Grund ihrer Verdammnis nicht darin liegt, daß Gott ihr Verderben wolle und ihre Sünde wirke, sondern wer verloren wird, wird es deshalb, weil er dem Geschlechte angehört, das in Adam gesündigt hat. Wer errettet wird, der wird es rein und allein aus Gnaden. Warum aber Gott bei der gleichen Sündigkeit und Unwürdigkeit Aller diesen erwählt, jenen dem Verderben überläßt, darauf antwortet Augustin zuweilen: „damit die Freiheit seiner Gnade sich in um so hellerem Lichte zeige", gewöhnlich: der Mensch müsse hier die Hand auf den Mund legen und sich in Ehrfurcht unter Gottes unerforschlichen Ratschluß beugen (a. a. O.). Dies der Schlußpunkt seines Systems, welcher schon von vorn herein in ihm verhüllt lag.

1) So drückt sich Aug. gewöhnlich aus. Doch redet er auch zuweilen von einer praedestinatio ad mortem aeternam, ad sempiternum interitum, tract. in Ioh. 48. tr. 107.

2) de corr. et gr. 9 ganz. Summa: in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, filii Dei sunt et omnino perire non possunt. Auf künstliche, ja dialektisch sophistische Weise sucht Aug. den Widerspruch mit den die Universalität der Gnade bezeugenden Schriftstellen, besonders 1 Tim. 2, 4 zu beseitigen. Omnes sei so viel als: quos ad grat. venire vult, oder: omnis generis homines.

3) de correptione et gratia 9 u. 13, de dono persever. c. 8. 9. don. p. 8.

Und es ist der für ihn notwendige Schlußpunkt. Die Konsequenz nicht sowohl seiner Lehre von der Erbsünde, als von der Gnade drängte dahin.[1]) Denn nur durch die Annahme solch einer Prädestination glaubte er den Pelagianismus gründlich abweisen, jeden menschlichen Anspruch auf Verdienst, jeden Selbstruhm bis aufs Letzte abschneiden und den großen Grundsatz von der gratia gratis datia — sine meritis et operibus, ungeschmälert und vollständig durchführen zu können. Mit dem Satze, daß der Anfangspunkt des Heils schlechthin göttliches Gnadengeschenk ist, war ihm auch schon der Endpunkt gegeben (de praed. 55. 2 ff.)[2]). Auch sucht er die Härte desselben dadurch zu mildern, daß er die Wirkung des Todes Christi möglichst weit nach rückwärts extendierte. So weit die Verheißung seiner Zukunft reicht, durch den ganzen alten Bund hindurch, ja wohl bis in die Heidenvölker hinein, so weit reicht auch die Möglichkeit des Glaubens und der Errettung durch die Gnade. Daher die Rechtfertigung der alttestamentlichen Frommen. „Das Heil dieser Religion, durch welche allein wahrhaftig das wahre Heil verheißen wird, hat nie Jemandem gefehlt, der dessen wert war, und wem es gefehlt hat, der war dessen nicht wert“[3]).

Vergleicht man von da aus beide Systeme, so erkennt man sofort den diametralen Gegensatz, in dem sie zu einander stehen, sowohl den Grundbegriffen als den Konsequenzen nach.

III. Es konnte deshalb nicht fehlen, daß beide, sobald sie in Berührung kamen, auch in Konflikt mit einander gerieten[4]). Hier mußte

1) Vgl. auch Dieckhoff 28. 37 und Reuter, Ztschr. f. KG. IV, 9 ff. (Aug. Studien).

2) Man übersehe nicht, daß die Thatsache eines zwiefachen Endgeschicks der Menschen allgemein anerkannte, kirchliche Lehre war. Ihr gegenüber gab es für Augustin keinen andern Weg als die partikuläre Gnadenwahl. Außerdem wäre ihm nur noch eine Auskunft übrig geblieben, die er wohl kannte, aber ablehnen mußte: der Gedanke einer allgemeinen Wiederbringung. — Sehr gut Bindemann 624 f.

3) Ep. 102. de pecc. orig. c. 24. In dem ewigen Ratschluß Gottes ist das Heil begründet, ja gegeben. Aber dabei will Aug. der Person Christi als Heilspersönlichkeit und den Thatsachen seines Lebens und Leidens als Heilsthatsachen ihre Wertschätzung bewahren. In Christo sind die Erwählten erwählt. Auch über das Wort als Heilsträger spricht sich Aug. mitunter ganz evangelisch aus. Vgl. Reuter a. a. O. S. 208 ff.

4) Vgl. Christologie I, 264 ff.

sich das Dogma entscheiden. Und erinnern wir uns an den wesentlichen Inhalt des kirchlichen Bewußtseins und an den Zug der abendländischen Lehrentwicklung, so können wir im Voraus nicht zweifeln, auf welche Seite die Entscheidung fallen werde. Lag doch gerade in der vollen Anerkennung der Gnade Gottes in Christo, welche die Kirche von je bekannt hatte, der Schwerpunkt des Augustinischen Systems, während sie Pelagius bis auf ein Minimum reduciert hatte.

Zunächst war es die afrikanische Kirche, als deren Wortführer wir Augustin anzusehen haben, die ihm mit einer scharfen Kritik entgegentrat. „Der Pelagianismus erhebt die menschliche Willensfreiheit auf eine Weise, daß er darüber die göttliche Gnade herabsetzt, verkleinert und die Notwendigkeit eines Erlösers und Heilandes negiert“, das ist der Hauptsatz, den ihm Augustin in den mannigfaltigsten Wendungen entgegenhält. Schritt vor Schritt geht er dem Pelagianismus nach und argumentiert wider ihn teils aus der Schrift, insbes. aus Röm: 5, 12. Genes. 2, 7. Ps. 51. Ps. 143, 2. Röm. 7, 14–26, 8, 26. Ephes. 2, 3. Joh. 8, 36, teils aus den Thatsachen der Heilserfahrung, teils aus dem kirchlichen Konsensus; immer aber so, daß er von jenem Grundgedanken ausgeht: Impietate sceleratissima negatur, sine gratia Dei hominem sine peccato esse posse. Defendendo naturam gratiae Christi contradicunt. „Kann der natürliche Mensch durch die Kraft seines eigenen Willens ohne Sünde sein und das Gesetz Gottes erfüllen, so hat er nicht nötig zu beten: Vergib uns unsere Sünden, und noch viel weniger hinzuzufügen: Führe uns nicht in Versuchung, weil es dann in unserer Macht steht, alle Reizungen zum Bösen zu überwinden, so ist überhaupt unser Gebet um den göttlichen Gnadenbeistand eitel und überflüssig“. Vermag die Natur durch sich selbst die volle Gerechtigkeit zu erwirken, so braucht sie die göttliche Gnade nicht, so ist Christus vergeblich gekommen, vergeblich gestorben, denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; umgewandt, ist Er der Arzt für die Kranken, der Heiland der Welt, zu unserer Versöhnung und Errettung gestorben und auferstanden, so muß die menschliche Natur erkrankt, der Sünde und Schuld verfallen, der Strafe verhaftet sein und kann nur durch den Glauben an Christum von dem Zorne Gottes, von dem gerechten Gericht erlöst und gerechtfertigt werden. De nat. et grat. 1. 2. 6. Ep. 92 u. 95, ad Innocentium. Also: die Thatsache der Erlösung setzt die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit voraus, der Pelagianismus aber negiert beides. Cernisne quo tendat

haec disputatio? Ut omnino frustra dictum putetur: *Vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Quomodo enim salvum faciet, ubi nulla aegritudo? a. a. O. c. 20. 21. In zahllosen Wendungen kehrt dieser Gedanke wieder, z. B. c. Iul. III, 7. VI, 4 zu Röm. 5, 8. 9. 2 Kor. 5, 14. Vgl. de pecc. mer. I, 26: „Ist Christus gekommen, um lebendig zu machen, zu retten, zu befreien, zu erkaufen, zu erleuchten, mit Gott zu versöhnen, welche zuvor im Tode der Sünden, in Krankheiten, in Knechtschaft, in Finsternis und unter der Gewalt des Satans saßen . ., so folgt, daß diejenigen an dieser gnadenreichen Anstalt keinen Teil haben, welche des Lebens, der Freiheit, der Erlösung, der Erleuchtung nicht bedürfen . . . . Von diesem Heile schließt Pelagius durch Verneinung der Erbsünde sowohl die Kinder als die Frommen des Alten Bundes aus." So viel im Allgemeinen.

Gehen wir näher auf das Einzelne ein. Wenn Pelagius behauptet, der Mensch könne ohne Sünde sein, so leugnet Augustin diese Behauptung nicht a priori, sondern limitiert sie zunächst nur dahin, daß dies allein durch die Gnade möglich sei (potest esse, sed per gratiam Dei, de nat. et gr. 10. 42. 48. 58. 62), aber er stellt ihr dann die ganze Reihe der Schriftstellen, welche die Menschheit ausnahmslos unter die Sünde beschließen, samt den Aussagen der Gerechtfertigten über ihren Zustand entgegen: „Könnten wir alle diese heiligen Männer und Weiber versammeln und fragen, ob sie ohne Sünde seien, sie würden einstimmig mit Johannes antworten: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst" u. s. w. c. 36. In der That haben ja alle Gläubige fortwährend mit dem Fleisch zu streiten, und werden von dem Apostel ermahnt, die Sünde nicht in ihrem Leibe herrschen zu lassen, sie erfahren dieselbe in fortwährendem Kampfe mit ihr, sie müssen täglich um Vergebung bitten, und so zeigt es sich, daß jene Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, daß thätsächlich auch die Wiedergeborenen noch mit Sünde behaftet sind: Sunt ergo in terra iusti, sunt magni, fortes, prudentes, continentes, pacientes, pii, sed non sunt sine peccato. De pecc. mer. et rem. II, 14. 20. Verhält sich's aber so mit den Wiedergeborenen und Gerechten, findet sich selbst bei den Getauften noch das Unvermögen zum Guten, Röm. 7, 14 ff. Galat. 5, 17 — wie viel mehr bei den Unwiedergeborenen. Vgl. Sermo 181. Die menschliche Natur ist also in Allen verderbt, von Haus aus korrumpiert: natura humana vitiata est a. a. OO. Und in dieser

Überzeugung läßt sich Augustin durch den pelagianischen Einwand, „ein natürliches Verderben sei unmöglich, weil die Sünde nicht Substanz, sondern Willensakt ist", nicht im Mindesten irren. Ohne näher darauf einzugehen, stellt er ihm häufig die erfahrungsmäßige Thatsache, daß dem eben doch so sei, und das Gebet der Frommen, welches die Thatsache zur Voraussetzung hat, entgegen. Aus dem innersten Bewußtsein des um sein Heil bekümmerten Beters heraus schreibt er: „Herr, erbarme dich mein, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt", ruft der Beter. Was wird geheilt, wenn nichts verwundet, wenn nichts zerrissen, nichts geschwächt, nichts übel zugerichtet ist? Ferner, wenn etwas da ist, das der Heilung bedarf, wodurch ist es denn so übel zugerichtet? Du hörst den Beichtenden, was fragst du nach dem Disputanten? Das Verderben ist erfahrungsmäßig da. „Heile," spricht er, meine „Seele". Ihn frage, wodurch so übel zugerichtet ist das, dessen Heilung er erbittet, und höre, was folgt: „An dir hab' ich gesündigt". Ihm lege Pelagius seine Frage vor, ob die Sünde eine Substanz sei oder ein ganz wesenloser Name, durch welchen nicht eine Sache, nicht ein Vorhandenes, nicht ein Bestand, sondern nur der Vollzug einer schlechten That ausgedrückt wird. Und er, der Beter, antwortet: Es ist wie du sagst, die Sünde ist keine Substanz, sondern Bezeichnung schlechter That. Hierauf jener: Was schreist du also: Heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt; wie konnte denn etwas, das keine Substanz ist, etwas Wesenloses, deine Seele so übel zurichten? Wird da nicht der Beter voll Schmerz über die Wunde, die er im Herzen trägt, kurzweg und um nicht durch Disputieren vom Beten abgezogen zu werden, antworten: „Laß mich, ich beschwöre dich, disputiere lieber mit dem, der gesagt hat: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken", de nat. et gr. 14. 49. Vitiata natura medicum implorat. Vgl. Sermo 181: „Für die Kirche bricht die Stunde des Gebetes an. Die ganze Kirche hebt an zu beten: Wende auch du, Häretiker, wenn du gleich dein Ohr gegen die Glaubenswahrheit verschlossen hast, dich wieder hin zum Gebete . . Der Herr hat gesagt, ihr sollt also beten: vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Ich frage dich, du gerechter und heiliger Mensch, du Mensch ohne Flecken und Runzel, ich frage dich, ob jenes Gebet das Gebet der Gläubigen in der Kirche, oder das Gebet der Katechumenen sei? Aber gewiß ist es das Gebet der Wiedergeborenen, das heißt der Getauften, ja was mehr als alles

ist, — es ist das Gebet der Kinder. Denn mit welcher Stimme würde sonst gesagt werden: „unser Vater im Himmel?" Wo bleibst du denn nun, pelagianischer oder cälestianischer Häretiker? Siehe, die ganze Kirche betet: „vergib uns unsere Schuld". Sie hat also Flecken und Runzeln. Aber durch das Bekenntnis wird die Runzel geglättet und durch das Bekenntnis wird der Flecken ausgelöscht. Und wo wird unsere Runzel geglättet? An dem Kreuze Christi. Ihr kennt die Kraft des Blutes, welches dort für viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden" . . . Oder auch so: „Du behauptest, die possibilitas non peccandi sei unverlierbar, weil sie in dem Wesen der von Gott geschaffenen Natur begründet ist; aber heißt es nicht Galat. 5: daß ihr nicht thut, was ihr wollt, und Röm. 7: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen u. s. w.? Und das sagt der Apostel von dem Menschen überhaupt, auch im Namen der Getauften. Da siehst du, die Menschen thun das Gute nicht, das sie wollen, sondern das Böse, das sie nicht wollen . . . Wo bleibt also jenes Vermögen, das der Natur so unzertrennlich inhärieren soll? Inest voluntas, sed amissa est possibilitas. Warum hält man also so hoch von den Kräften der Natur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione eget. Man erkenne also das Bedürfnis und die Notwendigkeit der Gnade an!" a. a. O. 50—53. C. I. op. imp. VI. an vielen Orten[1]). Aus dieser Art der Argumentation erhellt am klarsten, auf welchen Gründen die Lehre des großen Bischofs ruht: es ist die Schrift und Erfahrung.

Aber er geht auch tiefer in die Sache selbst ein. Auf die Instanzen des Pelagius gegen die Allgemeinheit der Sündenstrafe antwortet er: Diese Strafe beruht auf jener innern Notwendigkeit, vermöge deren die Sünde sich selber straft, „denn die Sünde entsteht nur durch den Willen des Menschen, ist sie aber einmal da, dann bleibt sie ohne seinen Willen, sowohl als Zustand wie als Schuld, und kann nur durch die Gnade Gottes wieder aufgehoben werden". So ist die bestehende Unfreiheit und Unfähigkeit des Willens zum

1) Wenn sich Pelag. darauf beruft, daß doch nicht in der Schrift von allen einzelnen Menschen gesagt werde, sie hätten gesündigt, so erwidert Augustinus: „Wir können gar wohl etwas, das wir aus Erfahrung wissen, als Wahrheit aufstellen, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Schrift steht", de nat. et. gr. 39.

Guten gerade die Schuld des Willens. Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Vgl. Op. imp. IV, 100—103. 115. VI, 17. Ep. 217[1]). Von da aus geht er dann auf die Lehre vom Fall über. — Auch auf die falsche Isolierung des Einzelnen von der Gattung macht Augustin hier aufmerksam. „Gerade darin, sagt er, irren die Pelagianer und darin streiten sie wider den katholischen Glauben, daß sie nicht begreifen wollen, welche Bedeutung die iura naturalia propagationis, die geheimnißvollen Bande und Zusammenhänge der natürlichen Abstammung haben". C. I. op. imp. V, 22.

Besonders gern und häufig beruft er sich auf die Kindertaufe, die ihm als göttliche von Christo selbst angeordnete Institution gilt[2]). Aus ihr erweist er die Thatsache der Erbsünde, während er umgewandt aus letzterer die pelagianische Ansicht von der Kindertaufe widerlegt. Gerade an diesem Punkte koncentrirte sich Angriff und Abwehr. Hatte Pelagius die Kinder für schuldlos und der Vergebung unbedürftig erklärt, so erwidert Augustin zunächst auch hier wieder: „Damit leugnet ihr, daß Jesus der Heiland auch der Kinder sei, ihr laßt ihnen den schönen Jesusnamen nicht zu gute kommen", de pecc. or. 19. 20 ff. Op. imp. I, 31. VI, 20: „Jesus sagt: der Menschensohn ist kommen zu suchen und selig zu machen, was verloren war; ihr antwortet ihm: Du brauchst die Kinder nicht zu suchen, denn sie sind nicht verloren, und indem ihr so den Heiland, der sie sucht, von ihnen abweist, mehrt ihr gegen sie die Macht des Verwunders". „Zur ewigen Seligkeit kann Niemand gelangen, es sei denn, daß er durch die Taufe wiedergeboren werde, auch die Kinder nicht; es müßte denn Christus nicht für sie gestorben sein[3]), was kein Christ zu leugnen wagt. Christus aber ist für die Gottlosen gestorben. Sind nun die Kleinen, die offenbar in ihrem eigenen Leben nichts Böses gethan, vermöge ihrer Abstammung nicht in die Sünde verflochten, wie ist dann der für sie gestorben, der für die Gottlosen starb? Sind sie nicht durch den tiefen Schaden der Erbsünde verwundet, warum bringt sie die fromme Sorgfalt der Ihrigen zu Christus, dem Arzte, das heißt zum Empfang des Sakramentes des ewigen Lebens, warum sagt man in der Kirche nicht zu ihnen: Tragt die Schuldlosen hinweg, die Gesunden bedürfen des Arztes

1) Bindemann 3, 2 S. 560 ff.

2) Wie er von der Taufe überhaupt denkt, s. den flgd. Abschn.

3) Der verbindende Gedanke ist, daß Christi Tod und Auferstehung Vergebung und Erneuerung wirke.

nicht, sondern die Kranken, Christus ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" de pecc. mer. et rem. I, 18. 23. Serm. 177. Und umgewandt: „Geben sie zu, daß die Kinder zu taufen seien, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben der Gnaden des Mittlers bedürfen, um in ihm lebendig, selig, erleuchtet, freigemacht, erkauft zu werden: wovon aber, — wenn nicht vom Tode, von Verderben, von Schuld, von Knechtschaft und Finsternis der Sünde? Quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt peccata, restat originale peccatum", 39. Op. imp. I. Dabei weist Augustin die völlige Unhaltbarkeit jener pelagianischen Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum caelorum nach. Wie es außer Christo kein Heil und kein Leben gibt, so gibt es auch außerhalb seines Reiches keine Seligkeit, überhaupt kein Mittleres zwischen Leben und Tod, zwischen Christus und Belial. Jeder steht entweder auf Seite des einen oder des andern; wer nicht mit Christus ist, ist wider ihn. Unter diesen Gegensatz fallen auch die Kinder. „Wird also das Kind getauft, um Christo eigen zu werden, so folgt daß es ungetauft noch nicht mit ihm, sondern wider ihn ist. Und warum? Offenbar um der Sünde willen; die Sünde aber ist in diesem Alter nur die alte, überkommene, angeerbte," de pecc. mer. et rem. I, 18 f. c. Iul. VI, 9. Auf ähnliche Weise sucht er aus der Form der Taufhandlung, aus dem Exorcismus, aus der Exsufflation und Abrenuntiation darzuthun, daß schon die Kinder der Herrschaft des Teufels verfallen sind; denn das ist die Voraussetzung, die diesen Akten zu Grunde liegt. Man kann sie nicht leugnen, ohne den Glauben der katholischen Kirche zu lästern. De pecc. mer. I, 34. de pecc. or. 40. Op. imp. II, 30. 224. — Aus dem Allen aber zieht Augustin den Schluß: „Bekennet endlich die Erbsünde, oder sagt es frei heraus, die Kinder bedürfen entweder gar nicht der Taufe, oder sie werden wenigstens nicht in Christum, nicht in seinen Tod getauft, und streicht das Wort des Apostels, der das bezeugt; . . aber wundert euch auch nicht, daß euch die Kirche verabscheut, die ihr durch eure seelenmörderische Lehre den Unmündigen die rettende Gnade Christi zu entziehen euch unterfangt", Op. imp. II, 222. c. Iul. VI, 3. 5.

Ein weiterer Grund, den Augustin entgegenhält, ist der, daß die Gerechtigkeit, welche die Pelagianer dem Menschen vindicieren, doch nicht die wahre, der Anforderung der absoluten Heiligkeit Gottes entsprechende sei, sondern vielmehr der Tugendstolz des natür-

lichen Menschen. — Wenn sie aber ihrerseits in der Zurechnung einer „fremden Sünde" an den Menschen, besonders an die Kinder eine Ungerechtigkeit Gottes fanden, so dringt er zunächst wieder darauf, daß diese Zurechnung eine von der Schrift bezeugte, unleugbare Thatsache sei, oder er setzt, was wir S. 523 erwähnten, auseinander; häufig aber kehrt er den Vorwurf um und sagt: vielmehr lasse sich die göttliche Gerechtigkeit nur unter Voraussetzung der Erbsünde behaupten. „Denn wie läßt es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen, daß er dem Menschen, ja auch schon dem Kinde, das schwere Joch des allgemeinen Elendes auflegt, daß er sie der natürlichen Blindheit und Ohnmacht, dem Leiden, dem Tode, der Verdammnis untergibt, wenn keine Schuld und Sünde an ihnen haftet? Quod omnino esse iniquum asserit, qui negat originale peccatum, neque enim sub Deo miser esse quisquam nisi mereatur potest. Op. imp. I, 28. 29. 39. 57. VI, 27 (994). c. Iul. VI, 3. 5. 18: Bonus est Deus, iustus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est. — So ist also beides, das menschliche Elend und die göttliche Zurechnung, ein Zeugnis für die Erbsünde[1]). — Und diese bleibt stehen, ganz abgesehen von der schwierigen (auch von Augustin selbst nicht entschiedenen) Frage über Traducianismus und Kreatianismus. Unerschütterlich müssen wir daran festhalten, daß Niemand aus Adam ohne die Bande der Sünde und Verdammnis geboren wird, und daß Niemand ohne die Wiedergeburt durch Christum von diesen Banden frei wird. Mag der Ursprung der Seele im Verborgenen bleiben; wenn nur die Erlösung klar gefaßt wird, so ist keine Gefahr vorhanden. Denn wir glauben nicht an Christum, um geboren zu werden, sondern um — wie wir auch mögen geboren sein — wiedergeboren zu werden[2]).

Hinsichtlich der Gnade unterscheidet Augustin aufs Schärffte zwischen natura und gratia, zwischen Schöpfung und Erlösung. Was Pelagius Gnade nenne, sei etwas ganz anderes, als die rettende, rechtfertigende Gnade Christi, welche die Schrift verkündige und die durch den Glauben wirke. Nicht jene, diese macht gerecht und selig, de gr. Chr. 3. 5. de nat. et gr. 53 ff.: non de illa gratia quaestio est, qua est homo conditus, sed de ista, qua fit

1) Vgl. Epist. 186, ad Paulinum.

2) Ep. ad Optatum. de anima et eius orig.

salvus per I. Christum. Ep. 95. Warum jene, die anerschaffene Possibilität, es nicht kann, ergibt sich aus dem oben S. 527 dargelegten. Aber auch, was Pelagius „christliche" Gnade nennt, reicht lange nicht zur Erneuerung und Wiederbelebung des Menschen hin. Diese blose An- und Unterweisung durch Lehre und Beispiel thut es nicht: „denn dadurch kommt das Gute zwar an den Menschen, aber damit es geliebt und gethan werde, dazu bedarf es des heiligen Geistes". „Der blose Wegweiser gibt noch keineswegs die Kraft zum Gehen". „Der Buchstabe des Gesetzes, welcher lehrt, man solle nicht sündigen, tötet, wenn der lebendigmachende Geist fehlt, ja wo dieser Geist, der die Seele in unsere Herzen ausgießt, nicht hilft, da steigert jenes obwohl an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Lust, gleichwie der andringende Strom eines Gewässers durch einen aufgestellten Damm nur mächtiger wird und, hat er ihn durchbrochen, nur mit desto größerer Gewalt sich herabstürzt und fortwälzt. Denn, ich weiß nicht wie, wird der Gegenstand des Begehrens gerade durch das Verbot nur um so anziehender", de spir. et lit. 4. Selbst eine Sündenvergebung, die sich lediglich auf die vergangenen Sünden bezieht, nicht aber auch die Kraft zur inneren Überwindung derselben mitteilt, heilt den Menschen noch nicht. — Überdies hebe Pelagius selbst diesen Begriff der Gnade dadurch sogleich wieder völlig auf; daß er sie durch die Verdienste des Menschen bedingt sein läßt; denn eine Gnade, welche nicht gratis gegeben wird, ist eben nicht Gnade, eine Sündenvergebung, die verdient werden muß, ein innerer Widerspruch, Ep. 194. 3. Nec ista esset gratia, si non daretur gratuita, sed debita redderetur[1]). Wenn er aber sagt, sie wird uns gegeben, damit uns das Gute leichter werde, so macht er sie damit zu etwas völlig Äußerlichem und Zufälligem, ja gerade Überflüssigem, „denn er erklärt damit, der Mensch könne auch ohne sie, was Gott befiehlt erfüllen, nur schwerer", de gr. Chr. 29. Ep. 186, 10. Und so kehr Augustin von hier aus wieder zu seinem Hauptsatz zurück, „daß der Pelagianismus unter dem Schein, die Natur zu ehren und die Freiheit zu verteidigen, die rettende Gnade Gottes leugne und damit eine eben so neue als widerchristliche Häresie einführe", de nat. et gr. 23.

Indessen bleibt er dabei nicht stehen, er dringt noch tiefer in

---

1) de gest. Pel. 14. de grat. et lib. arb. 6. 13. Vgl. Marheinecke a. a. O. 107—110.

das Centrum des Pelagianismus, in den Freiheitsbegriff desselben ein. Die allgemeinste Grundlage dieses Begriffes, den Willen als das Vermögen der Selbstentscheidung, erkennt auch er an; sie ist auch ihm ein unveräußerliches Moment, selbst der Sünder besitzt es fortwährend (liberum arb. usque eo in peccatore non periit, ut per illud peccet, cont. d. Ep. Pel. I, 2); aber so wie es Pelagius näher bestimmt, als das Vermögen, das gegeben ist, um zwischen Gut und Bös zu wählen, verwirft er es entschieden. Denn einerseits müßte hiernach nicht nur Gotte und den seligen Vollendeten die Freiheit abgesprochen werden, de nat. et gr. 49[1]), sondern Gott wäre als der Schöpfer eines Vermögens, welches die Bestimmung in sich trüge, sich nach der einen oder andern Seite hin zu verwirklichen, selbst Urheber des Bösen; andererseits setzte eine solche reine Indifferenz auf Seiten des Menschen immer schon den Eintritt einer Korruption voraus. Denn ein Wille, der Gerechtigkeit nicht liebt, sei eben kein guter, sondern schon ein schlechter Wille, de pecc. m. et r. II, 18.

Als den pelagianischen Grundirrtum bezeichnet jedoch Augustinus auch in dieser Hinsicht immer die Äußerlichkeit des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, die Unabhängigkeit des Menschen von Gott auf dem ethischen Gebiete. Vgl. de sp. et lit. 3. de pecc. mer. II, 5: das Gleichnis vom Auge und vom Licht; die Stellen Phil. 1, 13. 1 Kor. 4, 7. Joh. 15, 5. Mit Recht nennt er diese Freiheit eine Emancipation von Gott Op. imp. I, 78, mit Recht läßt er die Pelagianer zu dem Schöpfer sprechen: „Du hast uns zu Menschen gemacht, zu Gerechten wollen wir uns selbst machen", und ruft ihnen zu: „Daß freier Wille im Menschen, und daß Gott der Schöpfer aller sei, die geboren werden, das sagen wir beide, und nicht davon seid ihr Cälestianer und Pelagianer. Daß aber ein Jeder frei sei zum Gutsthun ohne den

---

1) Cont. Iul. Op imp. V, 38: Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque et peccare scilicet et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, Deum posse peccare, aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere; Dei ergo non nihilo minus est liberum arbitrium, sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest . . . . angelus ergo vel homo propterea peccare potuit . . . Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est (a) Deo, non de ipso Deo. de pecc. m. II, 15.

Beistand Gottes, und daß die Kinder nicht erlöst werden von der Gewalt der Finsternis und so versetzt werden in das Reich Gottes, das sagt ihr und davon seid ihr Cälestianer und Pelagianer", de nupt. et conc. II, 3. Hieronymus aber deckt den Hintergrund dieser Häresie auf: die völlige Geschiedenheit Gottes von der Kreatur. „Die Pelagianer, sagt er einmal, meinen, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen, und man brauche sich nun auch nicht mehr im Gebet an ihn zu wenden, daß er uns bei all unserem Thun unterstütze, da es ein für allemal in unsere Macht gelegt worden, zu thun und zu lassen was wir wollen"; sie dächten sich die Welt wie eine Maschine, die einmal aufgezogen, nach den ihr immanenten Gesetzen sich von selbst fortbewegt[1]). So nahe berührt sich diese Theorie in ihren letzten Grundlagen mit dem Arianismus.

Welche destruktiven Konsequenzen endlich dieselbe für die Christologie hatte, wurde in dem Obigen schon mehrfach angedeutet. Die universale Bedeutung des Gottmenschen und seines Werkes ist hier völlig verkannt, das einstimmige Grundbekenntnis der Christenheit: alles Heil allein in Christo,[2]) ins Gegenteil verkehrt. Die Erscheinung Christi bezieht sich nur auf die neutestamentliche Zeit, sie hat mithin blos temporelle und partielle Bedeutung: Zahllose sind auch ohne ihn selig geworden und können es noch immer. An diesem Irrtum zeigt sich das Widerchristliche des Pelagianismus am klarsten. Herrlich erklärt sich darüber Augustin de gratia Christi et de pecc. orig. 24—29: „Es handelt sich hier nicht, wie Pelagius so gerne glauben möchte, um disputable Schulfragen, sondern um das Centrum des christlichen Glaubens; es handelt sich um zwei Menschen. Durch den Einen sind wir unter die Sünde verkauft, durch den Andern werden wir von der Sünde erkauft, durch den Einen sind wir in den Tod gestürzt, durch den Andern werden wir zum Leben befreit, der Eine hat uns in sich zu Grunde gerichtet, indem er den eigenen Willen that, nicht den des Schöpfers, der Andere hat uns in sich selig gemacht, indem er nicht seinen Willen that, sondern den seines Senders. In der Sache dieser

---

1) Marheinecke's Ottomar S. 179. Vgl. auch Neander 3, 850, wo eine ähnliche Stelle aus Orosius.

2) de pecc. mer. et rem. III, 4, 7. Zur Bedeutung Christi als des einigen Mittlers des Heils vgl. Reuter a. a. O. S. 19. 24, u. bes. 208—212.

beiden Menschen besteht recht eigentlich der Inhalt des christlichen Glaubens; denn es ist Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, nämlich der Mensch Jesus. — Und dieser Eine ist es für Alle. In ihm hat Gott Allen den Glauben als Mittel (zur Errettung) verordnet, indem er ihn von den Toten auferweckte. Deshalb zweifelt die christliche Wahrheit nicht, daß ohne den Glauben an seine Auferstehung, welche ohne seine Menschwerdung und seinen Tod nicht wahrhaft geglaubt werden kann, auch die Gerechten der vorchristlichen Zeit von ihren Sünden nicht gereinigt und durch Gottes Gnade gerechtfertigt werden konnten, weder die in der Schrift erwähnten, noch die in ihr nicht erwähnten, weder vor der Sintflut, noch in der Zwischenzeit bis zur Gesetzgebung, noch in der Zeit des Gesetzes selbst, weder die Gerechten in Israel, wie die Propheten, noch außerhalb Israels, wie Hiob. Auch dieser Herzen wurden gereinigt durch denselben Glauben an den Mittler, und es ergoß sich in sie die Liebe durch den heiligen Geist, welcher weht wo er will und nicht den Verdiensten nachgeht, sondern auch die Verdienste selbst erst wirkt. Denn die Gnade Gottes wäre keine Gnade, wenn sie nicht durchaus unverdiente Gnade wäre. — Wir mögen also nicht die Zeiten teilen, wie Pelagius und seine Schüler thun, indem sie sagen, daß die Menschen erst im Stande natürlicher Gerechtigkeit, sodann unter dem Gesetz, zum dritten unter der Gnade gelebt haben, denn damit suchen sie die Gerechten der Vorzeit von der Gnade des Mittlers auszuschließen, als ob Christus nicht auch für diejenigen Mittler gewesen wäre, zu deren Zeit er noch nicht geboren war. Aber seine Zukunft war ihnen vorausverkündigt. Nachdem er erschienen, ist es kein anderer Mittler, welcher uns und jene selig macht, denn auch ehe er erschien, befreite er seine alten Glieder durch den Glauben an seine künftige Menschwerdung, wie wir, tot in Sünden, mit Christo lebendig geworden sind . . . Die Fortpflanzung des von der Verdammnis getroffenen Ursprungs verdammt uns (damnatae originis propagatio nos damnat), wenn wir nicht gereinigt werden durch den, der ohne Sünde ist.“ Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua Christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus. Wenn nun zwar die Pelagianer zugeben, daß Christus wenigstens den Christen Vergebung erworben habe, so sinke auch sie dadurch,

daß sie an die vorangehende Besserung und Würdigkeit des Menschen geknüpft ist, zu einem fast bedeutungslosen Moment herab, wie ihnen Augustin oft genug nachweist; und so reduciert sich schließlich die Erlösungsthätigkeit Christi auf Lehre, Beispiel und auf den Impuls, den er durch beides gab. „Er zeigt uns den Weg zum Leben, ihn zu wandeln aber, nachdem er einmal geoffenbart ist, soll die Kraft des freien Willens ohne ein weiteres adiutorium hinreichen" de gr. Chr. 3. 41. Auf diese beiden Punkte kommt Alles zurück, was die Pelagianer sonst noch von einer Erhebung oder Verherrlichung der menschlichen Natur durch Christus lehrten, ja diese beiden Punkte lösen sich in eines auf, sofern doch das Beispiel nur eine andere Art des Lehrens ist, ebd. 41. Auf diese Weise sinkt das Christentum zu einer blosen Moral, Christus zu einem Sittenlehrer herab, und sein Vorzug vor Andern besteht lediglich in der Vollkommenheit des Beispiels, das er gab. Allein selbst dieser Vorzug ist ein nur relativer, wenn es doch auch schon vor ihm solche gab, die im Glauben an Gott das Gesetz vollkommen erfüllten. Op. imp. II, 108. — Dem Allen stellt dann Augustin immer wieder das Wort des Apostels Röm. 5, 12 ff. entgegen. „O möchten sie doch dieses große Schriftzeugnis gläubig und demütig lesen, möchten sie, wie Christen, lesen daß außer Jesus Christus kein anderer Name unter dem Himmel sei in dem wir sollen selig werden, und möchten sie nicht das Vermögen der menschlichen Natur so verteidigen, daß es den Anschein gewinnt, als könne der Mensch durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden . . . . Das ist die Weisheit der Welt, wodurch das Kreuz Christi zu nichte wird. Aber der da gesagt hat: Ich will zu Schanden machen die Weisheit der Weisen u. s. w., der wird sicher auch diese Weisheit zu Schanden machen durch die thörigte Predigt, welche die Gläubigen heilt. Denn wenn die natürliche Possibilität durch den freien Willen hinreicht, sowohl um zu erkennen, wie man leben soll, als um gut zu leben, so ist Christus umsonst gestorben. Warum soll ich es also nicht ausrufen, nicht ausschreien und mit christlichem Schmerz ihnen ins Gewissen rufen: Ihr seid leer ausgegangen von Christo, die ihr in der Natur euere Rechtfertigung findet, ihr seid von der Gnade abgefallen", de nat. et gr. 39. 34.

Wir sehen, es ist die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseins, die sich durch den Pelagianismus verletzt sieht. Gerade von daher werden die hauptsächlichsten Argumente

genommen, die man ihm von Seiten Augustins, Hieronymus, Marius Mercator, Orosius und Anderer entgegenhält, gerade darin liegt die Bedeutung des ganzen Kampfes, den man gegen ihn führt[1]). Und diese Bedeutung wird nicht etwa nur von den genannten einzelnen Kirchenlehrern anerkannt, die gesamte afrikanische Kirche steht zu Augustin; die afrikanischen Bischöfe sprechen es in mehreren Synodalschreiben einmütig aus, daß die Lehre der Pelagianer ein grundstürzender Irrtum sei: fundamenta fidei christianae conantur evertere; totum quod Christiani sumus evertunt — und berufen sich gegen sie auf den Glauben der Gemeinden, auf die Akte des Gemeindegottesdienstes, auf das Gebet des Herrn, auf den kirchlichen Segen, auf die liturgischen Formeln: das Alles werde durch jene Häresie alteriert (vgl. Mansi IV, S. 321 ff.). So konnte ihre Verwerfung nicht ausbleiben. Sie erfolgte zunächst im Abendlande. Das Generalkonzilium zu Karthago 418 stellte dem Pelagianismus eine Reihe von Kanones entgegen, welche seine Hauptsätze über Sünde und Gnade mit dem Anathema belegen. Wir teilen sie unten mit[2]).

---

1) Strauß und Baur haben sie völlig verkannt.

2) Can. 1: Placuit, ut quicumque dixerit, A d a m primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret moreretur, hoc est, de corpore exiret non peccati merito sed n e c e s s i t a t e n a t u r a e, anathema sit . . . . Can. 2: Item placuit, ut quicumque p a r v u l o s recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere o r i g i n a l i s p e c c a t i, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit . . . . Can. 3: Item placuit, ut quicumque dixerit, g r a t i a m D e i, qua iustificatur homo per Iesum Christum dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quae iam commissa sunt, non etiam a d a d i u t o r i u m ut non committantur, anathema sit. Can. 4: Quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur i n t e l l i g e n t i a mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus: non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus et agere valeamus, anathema sit . . . . Can. 5: Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut quod facere per liberum iubemur arbitrium f a c i l i u s p o s s i m u s implere per gratiam; tamquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit . . . . Can. 6: Item placuit,

— Rom stimmte erst nach längerem Schwanken bei. Denn zwar hatte der Bischof Innocenz die Beschlüsse der afrikanischen Synoden zu Karthago und Mileve (416) bestätigt und die Exkommunikation über Pelagius und Cälestius ausgesprochen, aber sein Nachfolger Zosimus nahm auf die an ihn gerichtetete Appellation beider die Angelegenheit noch einmal auf und fand sich durch ihre schriftlichen und mündlichen Erklärungen dergestalt zufriedengestellt, daß er nahe daran war, sie zu restituiren. In vornehmem Ton tadelte er die afrikanischen Bischöfe über „ihr unbesonnenes und einseitiges Vorgehen", und behielt sich die weitere Entscheidung vor. Allein ihnen imponierte dieser römische Bescheid so wenig, daß sie entschieden dagegen protestierten. Die ganze nordafrikanische Kirche stand zu ihnen; die öffentliche Stimmung wandte sich immer mehr zu Ungunsten der Pelagianer, Zosimus selbst geriet darüber in eine höchst bedenkliche Lage, und so entschloß er sich endlich, die erneuten Beschlüsse des afrikanischen Generalkonzils v. J. 418 sich anzueignen (epistola tractatoria)[1]. Im Orient war Pelagius nur dadurch der Verdammung entgangen, daß er auf der Synode zu Diospolis seinen Sätzen teils die Spitze abgebrochen, teils ihren Sinn der morgenländischen Anschauungsweise akkommodiert, einige seiner früheren Behauptungen sogar verleugnet hatte. Damit gaben sich die Bischöfe zufrieden[2], und insofern konnte sich hernach Augustinus auf diese Synode als auf ein Zeichen für den Konsensus der morgenländischen Kirche berufen, de gest. Pel. 10. 11. Im Wesentlichen beharrte diese jedoch bei ihrer früheren Anschauung, sie ging überhaupt nicht tiefer in die Sache ein, sanktionierte aber gleichwohl auf dem ökumenischen Konzil zu Ephesus 431 die Beschlüsse der Abendländer[3].

---

ut si quis dicat . , . propter humilitatem oportere dici nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit . . . . Can. 7 u. 8: Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Bei Bruns, Canones Apost. et Concil. saecul. IV—VII. P. I, 188.

1) Vgl. Bindemann III, 2, S. 493 ff. Langen, Gesch. d. röm. Kirche S. 748 ff.

2) Bindemann a. a. O. 468.

3) Johannes von Damaskus in seinem großen dogmatischen Werke erwähnt nicht einmal den Pelagianismus.

Die allgemeine Verwerfung des Pelagianismus ist also das negative Resultat dieser Bewegungen; das positive Resultat ist in den angeführten afrikanischen Kanones enthalten; man darf sie nur in thetische Sätze umsetzen, so hat man den wesentlichen Inhalt dessen, was nunmehr als kirchliche Lehre im Abendlande galt, obschon noch nicht in ausgeprägter Form.

Viertes Stadium.

Der Konflikt des Prädestinatianismus mit dem Semipelagianismus.

Keineswegs nämlich war damit auch schon das ganze Augustinische System kirchlich sanktioniert. Es lag vielmehr in diesem selbst ein Moment, welches kaum weniger als der Pelagianismus dem christlichen Bewußtsein widerstrebte, dasselbe, welches den Abschluß der Augustinischen Polemik gegen die Pelagianer bildete: die Lehre von der gratia irresistibilis und von der absoluten Prädestination. Dieser Punkt war bis dahin mehr im Hintergrund gelegen; indem er sich jetzt gegen das Ende des Streites bestimmter herausstellte, trat das andere Extrem hervor, welches auch das Wahre an der morgenländischen Anschauung aufgab und deshalb entschiedenen Widerspruch hervorrief. Daß Pelagius und Julian, welche die Prädestination auf die Präscienz und die freie Selbstbestimmung des Menschen gründeten, diese Lehre verwarfen, verstand sich bei ihnen von selbst. Aber auch unter den Anhängern Augustins erregte sie Anstoß. Zunächst waren es Mönche aus dem afrikanischen Kloster Adrumetum, welche darüber in große Unruhe gerieten. Einzelne von ihnen zogen daraus den Schluß, daß menschliches Thun für die Erreichung der Seligkeit gleichgiltig, Ermahnung und Fürbitte überflüssig, die Fehlenden und Sündigenden zu tadeln unrecht sei; man müsse doch der menschlichen Selbstthätigkeit und Verdienstlichkeit bei der Heilserwerbung wenigstens etwas einräumen: secundum aliqua merita dari gratiam Dei[1]). Zwar beruhigte sie Augustin (wenigstens scheinbar) durch seine beiden Schriften de corrept. et gratia und de gratia et lib. arbitrio, worin er zu beweisen suchte, daß die Gnade die Freiheit nicht aufhebe und daß sie gerade in der Erfüllung der göttlichen Gebote sich beweisen müsse[2]); allein ein

---

1) August. epp. 214—216. Retract II, 66.

2) S. Bindemann a. a. O. 579—596.

viel eingehenderer und nachhaltigerer Widerspruch erhob sich im südlichen Gallien, insbesondere unter den Mönchen in Massilia und in dem benachbarten Kloster Lerinum (Massilienses). Augustins Freunde Hilarius v. Arles und Prosper v. Aquitanien, „der geistige Erbe Augustins", gaben ihm selbst über diese Bewegung Nachricht (Ep. 225 u. 226).

Diese Gallier bekannten zwar mit Augustin die durch den Fall entstandene Herrschaft der Sünde und des Todes; zweierlei aber fanden sie eben so anstößig als unerträglich: die Prädestinationslehre und die Partikularität der Gnade Gottes. — Diese Lehre, sagten sie, sei eine neue[1]), dem alten Glauben der Kirche widersprechende, dazu im höchsten Grade praktisch schädliche. Das hatten schon die Pelagianer, namentlich Julian, geltend gemacht; noch nachdrücklicher geschah es von jenen zahlreichen gallischen Lehrern und Mönchen, die dem Augustin weit näher standen: „Der göttliche Ratschluß, vermöge dessen vor dem Anfang der Welt oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts eine Unterscheidung zwischen zu Erwählenden und zu Verwerfenden getroffen worden sein soll, dergestalt, daß nach dem Belieben des Schöpfers Einige zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre geschaffen worden: dieser Ratschluß, sagten sie, benehme einesteils den Gefallenen die Sorge um ihr Wiederaufstehen und gebe anderenteils den Heiligen Anlaß zur Lauheit, weil nämlich weder der Verworfene trotz alles Fleißes wieder zur Gnade gelangen, noch der Erwählte trotz aller Fahrlässigkeit aus der Gnade fallen könne. Es kann ihnen nichts anderes begegnen, als was Gott bestimmt hat, und bei ungewisser Hoffnung ist Beständigkeit des Christenlaufes nicht wohl möglich, da das Streben des Ringenden vergeblich ist, wenn es sich mit der Wahl des Vorherbestimmenden anders verhalten sollte, als er hofft. Es wird also aller Fleiß in der Heiligung aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen des Menschen zuvorkommt, und es wird unter diesem Namen der Prädestination eine fatalistische Notwendigkeit eingeführt (fatalis necessitas quaedam), oder man macht Gott den Herrn zum Schöpfer verschiedener Wesen, sofern doch Niemand anders sein kann als er gemacht ist". „Selbst wenn jene Behauptung wahr wäre, dürfe sie doch nicht öffentlich bekannt gemacht werden; weil sie eben so gefährlich als unbegreiflich sei" (Epist. Prosperi

1) a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta, a. a. O.

ad August. 3). „Sie sei aber insbesondere auch deshalb irrig, weil sie die Kraft des Wortes zu nichte mache, denn alle Heilsverkündigung sei vergeblich, wenn sie keinen Anschließungspunkt im Menschen mehr finde (excludi putant omnem praedicandi vigorem, si nihil quod per eum excitetur in hominibus remansisse dicatur), und weil sie die Zurechnungsfähigkeit aufhebe und die Universalität der Gnade negiere". Und schließlich mache sie Gott zum Urheber des Bösen, führe also zum Manichäimus (Hil. u. Prosp. a. a. O.).

Dagegen sei zu lehren: „daß unser Herr Christus für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und daß Niemand von der Erlösung durch sein Blut ausgeschlossen sei, daß das Sakrament der göttlichen Gnade (die Taufe) allen Menschen gelte, mithin von Seiten Gottes das ewige Leben Allen ausnahmslos bereitet sei, auf Seiten der Menschen aber denen zu Teil werde, die Gott mit freiem Willen glauben und den Beistand der Gnade von wegen ihrer Bereitwilligkeit zum Glauben erlangt hätten". Eben deshalb, fügten sie einstimmig hinzu, müsse die Prädestination auf die Präscienz begründet werden: „Gott habe vor Erschaffung der Welt gewußt, wer glauben und im Glauben beharren werde, und habe diejenigen für sein Reich (zu Gefäßen der Herrlichkeit) vorherbestimmt, von welchen er vorausgesehen, daß sie, aus Gnaden berufen, der Erwählung würdig sein und dieses Leben gut endigen werden".

Vergeblich bemühte sich Augustin, diese Gegner durch die beiden Schriften de praedest. sanct. und de dono persev. zu überführen. Es konnte ihm damit um so weniger gelingen, als er gerade hier sein System in seiner ganzen Strenge mit allen seinen Konsequenzen entwickelte (s. oben S. 537). Auch wahrte ja in der That ihre Protestation ein wesentliches, unveräußerliches Moment des christlichen Bewußtseins.

Sie begnügten sich jedoch nicht mit diesem wohlberechtigten Protest; sie stellten der augustinischen eine eigene Theorie entgegen, die einen Mittelweg zwischen ihr und der pelagianischen einzuhalten beabsichtigte, faktisch aber auf Seiten der letzteren zu stehen kam. Dies die (späterhin) sogenannten **Semipelagianer**.

An ihrer Spitze Johannes Cassianus, Gründer und Vorsteher zweier Klöster in Marseille, ein Schüler und Freund des Chrysostomus, von ihm zum Diakon geweiht, ein Mann von praktisch-frommer Gesinnung, und begeisterter Verehrer des Mönchtums.

Seine Theorie ist uns enthalten in der Schrift de institutis coenobiorum und in den collationes patrum; coll. XIII.

Er bestimmt die Aufgabe, um die es sich handle, als die Vereinigung der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Beide, obwohl scheinbar einander widersprechend, müßten gleicherweise festgehalten werden, denn man könne keines ausschließen, ohne die Regel des christlichen Glaubens zu verletzen (Coll. 13, 11). Er tadelt es an Pelagius, daß er die menschliche Freiheit zu hoch angeschlagen habe, und stimmte mit Augustin darin überein, daß er eine Verderbung der menschlichen Natur und die Notwendigkeit der gratia behauptete; beides aber in einem andern Sinn. Denn die Sünde Adams faßte er nur als den Anstoß zu diesem allgemeinen Verderben, und das Wesen desselben setzte er in die Schwächung des Willens, nicht in eine positive Korruption. In Folge des adamitischen Falles, lehrte er näher, ist in der menschlichen Natur der Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, zwischen einer sinnlich-schlechteren und einer höheren, geistigen Richtung eingetreten, aber dieser Zwiespalt ist an sich nicht Sünde, nicht Schuld und Strafe, vielmehr eine heilsame Einrichtung der menschlichen Natur; ein durch göttliche Veranstaltung selbst geordneter Kampf zur Überwindung der sinnlichen Richtung, zum Ringen nach sittlicher Reinheit: habes hic pugnam inveteratum, corpori nostro dispensatione domini procuratam ... est quodammodo utilis haec pugna. Nehme man ihn hinweg, so werde ohne Zweifel im Gegenteil ein verderblicher Friede folgen (4, 7.) Man müsse die Verdienste der Heiligen nicht so auf Gott zurückführen, daß der menschlichen Natur nichts als das Schlechte und Verkehrte bleibe. Voluntas humana non extincta sed infirmata et attenuata; die sittliche Kraft nur geschwächt, nicht vernichtet. In der menschlichen Natur liegen auch jetzt noch, von der Schöpfung her ihr eingepflanzt, die semina virtutum, und damit das Vermögen, das Gute, wenn auch nicht zu Stande zu bringen, doch es zu wollen, das Heil zu suchen — voluntas medicum quaerens, velle sanari, und der Gnade sich hinzugeben oder sie abzuweisen: manet in homine semper liberum arbitrium, ut gratiam Dei possit vel negligere vel amare [1]).

1) Coll. 13: dubitari non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non potuerunt pervenire.

Deshalb bedarf es allerdings der göttlichen Gnade ad consummationem boni. Ihre Wirkung aber besteht wesentlich darin, jenes Heilsverlangen teils durch das natürliche und durch das geschriebene Gesetz, teils durch das Evangelium (gratia vocans), anzuregen, jene schlummernden Kräfte zu wecken, zu befreien, in Bewegung zu setzen und es so dem Menschen zu ermöglichen, das Heil sich anzueignen. Auf ihn kommt es an, ob er diesem Gottesruf folgen will oder nicht. Thut er es, so ist es sein eigenes Verdienst[1]).

Das Verhältnis dieser Gnade zu dem freien Willen bestimmt Cassian als ein stetes Nebeneinandersein und Zusammenwirken beider; wobei er den Anfang des Guten bald von der Gnade, bald von der menschlichen Selbstbestimmung ausgehen läßt: et ita semper gratia Dei nostro arbitrio in bonam partem cooperatur. Welches von beiden die Regel sei, darüber lasse sich a priori nichts entscheiden. Die Erfahrung zeige einerseits, daß Gott dem Menschen zuvorkomme, indem er ihn berufe, ja Einzelne zuweilen ohne oder wider ihren Willen zum Heile ziehe, z. B. den Zöllner Matthäus, den Apostel Paulus, andererseits aber, daß der Mensch auch ohne Anregung oder Aufforderung von Außen, allein von Innen heraus sich für das Gute disponiere und den Anfang (initium fidei et boni operis) mache, wie z. B. der Zacchäus oder der Schächer am Kreuz[2]).

Dieses Nebeneinander charakterisirt den Semipelagianismus.

Nachdem aber einmal die Kirche den Pelagianismus mit Entschiedenheit abgewiesen hatte, konnte sie bei dieser Halbheit nicht mehr stehen bleiben, und es war ganz umsonst, daß Cassian immer aufs Neue erinnerte, man solle doch nicht zu viel bestimmen wollen, sondern sich auf das Praktische beschränken. Augustin, und gleichzeitig und nach dessen Tode († 430) sein scharfsinniger Freund Prosper

1) Nach Prosper ep. 225 sprach sich ein Teil der Massilier dahin aus, daß der Mensch zwar nur durch das Sakrament der Taufe in das Reich Gottes aufgenommen werde, aber er kann per naturalem facultatem, petendo quaerendo, pulsando seinen Willen darauf richten, und so läßt ihn Gott eingehen, quia bono naturae bene usus ad istam salvantem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire. Vgl. ep. Hilarii: asserunt, ut . . cum annunciatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari et ipsius fidei argumentum et totius sanitatis suae consequantur effectum.

2) Coll. 33: voluntatem nostram exspectat.

von Aquitanien [1]) hielten entgegen: Es sei diese ganze Lehre ein zwitterartiges Drittes (informe nescio quid tertium), das weder den Rechtgläubigen noch den Pelagianern anstehen könne. Denn nach ihnen gehe der Anfang alles Guten aus von dem freien Willen des Menschen, nach der kirchlichen Lehre von der göttlichen Gnade; hier aber bald von der einen, bald von der andern Seite. Und das sei eine unerträgliche Halbheit, die zuletzt die Notwendigkeit der Gnade aufhebe. Am Ende laufe Alles darauf hinaus, „daß der Mensch auch ohne Gott etwas Gutes zu thun vermöge". Eben so haltungslos sei ihre Lehre von der Erbsünde, welche, indem sie zugegeben wird, auch sofort wieder zurückgenommen werde durch die Behauptung, daß der menschlichen Natur die semina virtutis einwohnen; denn daraus folge, daß Niemand durch Adams Sünde total korrumpiert sei, und daß wir nicht von Natur Kinder des Zorns und des Verderbens seien. Mit so scharfer Kritik deckt Prosper die Schwächen dieses Standpunktes auf.

Man wird ihr im Ganzen Recht geben müssen Denn Cassian beeinträchtigt die schlechthinige Bedingtheit des neuen Lebens durch die Gnade Gottes in Christo; er verlegt die Entscheidung in die Sphäre des alten. Es ist ganz so, wie Prosper ihm zuruft: „Du lehrest, daß der Mensch durch sich selbst die Gesundheit nicht erlangen könne, er habe aber aus sich selbst das Verlangen nach der Gesundheit und komme freiwillig zum Arzte".

Da nun aber auch auf Seiten des Semipelagianismus ein Moment der Wahrheit liegt, das ihm eine relative Berechtigung gibt und welches die Verteidiger des Augustinischen Systems nicht anerkannten, so konnte bei diesem Stand der Dinge die Bewegung noch nicht zur Ruhe kommen. Der Streit setzte sich noch fast ein Jahrhundert lang unter mannigfaltigen Schwankungen fort.

Die Schüler Augustins waren zum großen Teil beflissen, die den Gegnern mit Recht anstößigsten Härten der Prädestinationslehre zu mildern und über ihre praktischen Gefahren zu beruhigen. Der genannte Prosper suchte die Schwierigkeit dadurch auszugleichen, daß er zwischen Prädestination und Präscienz unterschied, indem er erstere auf dasjenige bezogen wissen wollte, was in Gott seinen Grund

1) Carmen de ingratis, d. h. diejenigen, die nicht Alles auf die göttliche Gnade zurückführen (429 bis 430), und contra Collatorem (433 oder 434 gegen Cassians 13. collatio, genauer de gratia Dei et libero arbitrio). Über Prosper Hauck in PRE² XII, 300 ff.

habe, also jedenfalls gut genannt werden müsse, es sei Heil, Seligkeit oder Gericht (der Gerechtigkeit); die Präscienz hingegen auf dasjenige, was nur in dem Willen der Kreatur seinen Grund habe, auf den Unglauben und den Ungehorsam [1]). Jedenfalls beruhe die Prädestination nicht auf Willkür, — eine solche gebe es vor Gott nicht, sondern auf seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Damit müsse man sich beruhigen. Die noch übrig bleibenden Rätsel und Fragen aber (insbesondere die nach den ungetauften Kindern) fallen in jenes dunkle Gebiet der unerforschlichen Wege und Gerichte, welche Gott seiner Weisheit vorbehalten hat. Ihnen gegenüber soll sich der Glaube an die „offenbare" Gnade halten und mit den Aposteln sagen, daß Gott alle Menschen selig machen will. Omnium hominum cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio, aut legis testificatio, aut ipsa natura conveniat [2]). Wie sich Letzteres mit seiner sonstigen Lehre von der Gnade und Gnadenwahl vereinnigen lasse, hat Prosper zu zeigen nicht versucht.

Wohl aber der unbekannte Verfasser der sinnreichen Schrift de vocatione omnium gentium, die von Augustin ausgehend weit über ihn hinausgeht [3]). Gleich Anfangs tritt er in die „großen, schweren, die Zeit bewegenden Streitfragen, nach dem Verhältnis der Gnade und des freien Willens" ein, und stellt sich die Aufgabe, beide, so weit es möglich, zu vermitteln.

Zwei Punkte stehen ihm von vorn herein unwandelbar fest: 1) daß Gott alle Menschen selig machen wolle und 2) daß Niemand durch eigenes Verdienst, sondern allein durch Wirkung und Hilfe der Gnade zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Genuß des Heiles gelangen könne. Beides auf Grund des christlichen Bewußtseins und der heiligen Schrift, 1. Tim. 2, 4. — Zwischen diesen beiden klaren und unbestreitbaren Wahrheiten liegt aber die gleichfalls unleugbare Thatsache, daß nicht Alle (wirklich) selig werden.

1) Resp ad capit calumniantium Gallorum: c. 3: quod ex Deo est, nonnisi bonum est, et quod bonum est, causa mali non est. c. 8. 12. 14: praedestinatio Dei semper in bono est, aut at retributionem iustitiae aut ad donationem gratiae pertinens. c. 15 praedest. non idem quod praescientia. Migne LI p. 164. 169.

2) A. a. O. obi. c. 8 (p. 164). c. obiect. Vinc. c. 8 p. 172.

3) Daß sie weder von Prosper noch von Bischof Leo, dem man sie zuweilen zuschreibt, herrühre, ist gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt, Migne T. LI praef.

Sie fällt in das Gebiet der verborgenen Wege und Gerichte, deren Erkenntnis Gott seiner Weisheit vorbehalten hat, Röm. 11. Es kommt also darauf an, zwischen dem, was wir sicher wissen, und dem, was uns verborgen ist, wohl zu unterscheiden, um zu festen Resultaten zu gelangen [1]).

Zunächst nun handelt es sich um den menschlichen Willen und dessen Verhältnis zur Gnade: Jede menschliche Seele hat von Natur einen Willen, durch den sie entweder was ihr gefällt begehrt, oder was ihr mißfällt vermeidet. Dieser Wille ist nach seiner gegenwärtigen Bestimmtheit, wie er in Folge der ersten Sünde ist, zwiefach; entweder der sinnliche (voluntas sensualis), oder der seelische (animalis). Der erstere erhebt sich nicht über die Bewegung der körperlichen Sinne, wie im Kinde, auf der zweiten Stufe hat er das Irdische und Vergängliche zum Gegenstand, nicht das an sich Gute und Göttliche. An diesem Punkte schließt sich der Verfasser an Augustin an; aber er mildert doch sehr den Ausdruck. Denn, sagt er, der natürliche Mensch kann zwar grobe Sünden unterlassen, guter Sitten sich befleißigen, eine gewisse Legalität ausüben, wohl auch mit seinem Denken zur Betrachtung des Übersinnlichen sich erheben, aber er kommt nicht über die Selbstsucht (amor sui) und Selbstgefälligkeit hinaus; zum wahrhaft Guten und Gottgefälligen, — denn was nicht aus der Liebe zu Gott kommt, ist böse — bringt er es nicht und kann er es nie bringen [2]). Denn durch den Teufel verführt und beraubt hat der Mensch zwar nicht den Willen selbst, wohl aber die sanitas des Willens, nicht den dem Willen eingeborenen Zug zum Lieben, wohl aber die Richtung der Liebe auf Gott verloren . . voluntas, quae natura erat bona, qualitate facta est mala. Von sich aus, mit seinen natürlichen Kräften ist er schlechthin unfähig, das natürliche Verderben zu überwinden, ein neues Leben in Gott zu beginnen [3]). Erst durch die Gnade Gottes und

---

1) L. I, c. 1. II, c. 1. c. 30.

2) I, 2. 3—7: Sine cultu veri Dei (Liebe und Leben in Gott), etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus sine Deo potest. Qui vero Deo non placet, cui nisi sibi et diabolo placet?

3) I, c. 6: humana natura in prima hominis praevaricatione vitiata, .. semper in deteriorem est proclivior voluntatem. c. 7: His et aliis malis in naturam irruentibus, fide perdita, intelligentia obcaecata, voluntate captiva, nemo in se unde repararetur invenit. 8: Quod in natura periit, non restituitur nisi ab auctore naturae.

durch das Geschenk des Geistes wird dieser Wille zum geistlichen (vol. spiritualis), zum wahrhaft guten.

Damit verhält es sich so: die Gnade ist die alleinige causa efficiens dieses guten Willens, der die Wurzel aller Tugenden ist. Aber sie wirkt nicht gewaltsam (violenter), nicht ohne den menschlichen Willen; sie schafft nicht erst eine neue Willenssubstanz — denn diese ist unverlierbar — sie wirkt vielmehr in und mit dem Willen, sie macht den Willen zum Organ ihrer wiedergebärenden Thätigkeit [1]); und zwar wirkt sie seiner Natur gemäß, berufend, erleuchtend, heilend, nicht blos von Außen her, sondern innen im Herzen, nicht wie durch Gesetz, welches nur Knechtschaft der Furcht erzeugt, sondern durch die Macht der Erbarmung, durch den Trost der Vergebung, durch das Feuer der Liebe, das sie entzündet, auch durch Schrecknisse des Gerichtes, die sie in heilsamer Absicht wirkt [2]). So überwindet sie den natürlichen Widerstand, ohne den Menschen Zwang anzuthun, so schreibt sie ihm ihren Willen ins Herz und macht ihn in Wahrheit geistlich [3]), ja einheitlich mit dem göttlichen, „weil, wer Gotte anhängt, Ein Geist (mit ihm) ist, indem durch die Gemeinschaft des Erleuchtenden und des Erleuchteten, des Rechtfertigenden und des Gerechtfertigten, des Regierenden und des Untergebenen jedwede Bethätigung auf Einen Ausgangspunkt sich zurückführt, und was sich darauf zurückführt, doch Beiden zumal angehört; denn weder kann von Gott abgesondert werden, was er gegeben, noch von dem Menschen, was er empfangen" [4]).

Göttliche Gnade und menschliche Freiheit schließen sich also nicht aus, das ist der erste Hauptsatz, zu dem der Verfasser gelangt [5]), ohne die richtige Grenzlinie zu überschreiten, denn von

1) I, 8.

2) II, 26. I, 7: homo cum fit novum figmentum novaque creatura, non alia in eo creatur substantia, sed eadem quae fuerat labefactata reparatur. c. 8: sic rumpit vincula captivi, sic sanat vulnera saucii; sic vestit nuditatem spoliati, ut quod in ipso agit etiam per ipsum geratur.

3) I, c. 7. c. 8 (p. 556). II, c. 27.

4) I, c. 9: ut vere sit spiritualis, quoniam qui adhaeret Deo unus spiritus est (1 Cor. 6, 17) dum per communionem illuminantis et illuminati, iustificantis et iustificati, regentis et subditi omnis actio ad unum referatur, et quod ad unum referatur utriusque est. Quia nec a Deo alienari potest, quod dedit, nec ab homine, quod accepit.

5) c. 8. ganz. Vgl. II, 27: qui veniunt, amore ducuntur; dilecti enim

Anfang bis zur Vollendung bleibt alles Verdienst des Menschen ein Werk göttlicher Gnade[1]; und diese Gnade entzieht sich keinem Menschen. Allein hier tritt nun jene Reihe scheinbar widersprechender Thatsachen entgegen: das verschiedene Verhalten (Glaube und Unglaube) und das verschiedene Endgeschick der Einzelnen, die göttliche Auswahl und Aussonderung eines Teiles, das Schicksal der ungetauften Kleinen u. s. w. c. 10 ff. Deshalb sucht nun der Verfasser in einer tiefsinnigen Erörterung, die Allgemeinheit der Gnade diesen rätselhaften Erscheinungen gegenüber aufrecht zu erhalten. Das Apostelwort 1 Tim. 4, 11 stellt er als Leitstern voran und hält es bis zum Schlusse fest. (II, 1, 37.)

Er unterscheidet eine allgemeine und eine specielle Gnade. Die allgemeine Gnade hat der Menschheit nie gefehlt, an keinem Volke, zu keiner Zeit, an keinem Orte der Welt hat sie sich unbezeugt gelassen[2]. Es ist dies obenan die Predigt von dem Schöpfer, welche Himmel und Erde an die Menschheit richtet (Ap. 17, 28), die Fülle der leiblichen und geistigen Gaben, die Gott über sie ausgießt (Ap. 14, 14) die gesamte Weltverwaltung, die Überlieferungen der Uroffenbarung und ein Innewirken seines Geistes: aeterna creatoris bonitas, providentia qua universitatem rerum administrat, dona generalia lumen veritatis[3]. Bis in's graue Altertum, bis zur Flut und von da bis auf den Anfang der Menschheit reicht sie zurück. Selbst an Kain und an den Kainiten ließ sie sich nicht unbezeugt (II, 10. 13. 14). Auch da, wo man ihre Frucht nicht sieht, fehlt sie doch nicht ganz, denn Gottes Ackerwerk geht im Verborgenen (Dei agricultura, cuius virtus invisibiliter agit, II, 5, 6). Maße und Grade dieser allgemeinen, pädagogischen Gnade sind nun überaus mannigfaltig und verschieden (gratia multiformis), verschieden

---

sunt et dilexerunt, quaesiti sunt et quaesiverunt, et quod eos voluit Deus velle, voluerunt.

1) I, 23, vgl. 9 (p. 658): ipsum desiderium salutis ex Dei inspiratione concipiunt . . c. 24.

2) I, 5, 21: credimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse substractam. II, 4: misericordia Domini nullis unquam saeculis, nullis generationibus defuit.

3) II, 3. 4 (ganz). Vgl. II, 14: Selbst der Regenbogen in signo multiformis gratiae consecratur (Genes. 9). Quae utique mysteria atque sacramenta non unius tantum familiae tunc homines sed in ipsis omnes eorum posteros imbuebant; ut quid eruditioni impendebatur parentum, proficeret scientiae filiorum.

je nach den Zeiten und Personen. Bald fließt sie reichlicher, bald dürftiger, hier lichter, dort dunkler, häufig nur ganz fragmentarisch, an einzelnen Zeiten oder Orten scheint sie ganz vorüberzugehen.

Die Gründe dieser Verschiedenheit (differentiae donorum gratiae) sind für uns in das undurchdringliche Dunkel der heimlichen Weisheit Gottes gehüllt, vor dem sich der Mensch schweigend zu beugen hat (Röm. 11); jedenfalls aber liegen sie nicht in irgend welchen menschlichen Verdiensten, sondern allein in der Freiheit der göttlichen Gnade (II, 3. 5–8. 9). Und eben so verschieden sind auch die Erfolge. Viele, ja die Meisten verstehen ihre Sprache nicht, verschließen sich in Trägheit und Selbstsucht, und so wird ihnen der Geruch des Lebens ein Geruch des Todes zum Tode (II, 4 p. 691). Aber welches immer das Maß ihrer Selbstbezeugung sei: sie reicht doch hin, um Alle, die sie erfahren, anzuleiten, Gott zu suchen, zu erkennen, zu ehren, sich ihm zuzukehren [1]). Daher, — das ist die Summa: Wer errettet wird, hat es allein der Gnade zu danken, wer verloren geht, geht verloren durch eigene Schuld [2]). Indessen zur Erklärung der Thatsache, daß nicht Alle wirklich selig werden, reicht diese allgemeine Gnade noch nicht hin.

Der Verfasser stellt ihr deshalb, jedoch ohne scharf zu unterscheiden, eine gratia specialis an die Seite [3]). Unter ihr versteht er die Heilsoffenbarung Gottes in Christo, der für Alle gestorben ist (16), die Verkündigung des Evangeliums und die Innewirkung des Geistes Christi in den Herzen. Und auch von ihr gilt, was vorhin über die Verschiedenheit des Maßes und der Zeiten, und über die absolute Freiheit des göttlichen Erbarmens gesagt wurde. Nur mit dem Unterschiede, daß die gratia specialis nur einen Teil der Menschen zu Teil wird; gleichfalls nach verborgenem göttlichen

1) II, 4: ad cultum, ad devotionem auctoris imbuere. 25: ut ad quaerendum Deum verum possint adiuvari. 15: quibusdam ad remedium quibusdam ad testimonium.

2) I, 5: Secundum scripturam (Act. 14, 14) credimus et confitemur, quod nunquam universitati hominum divinae providentiae cura defuerit; quae licet exceptum sibi populum specialibus ad pietatem direxerit institutis, nulli tamen nationi bonitatis suae dona subtraxit: ut propheticas voces et praecepta legalia convincerentur in elementorum obsequiis atque testimoniis accepisse. Unde et inculpabiles facti sunt, quia deos sibi Dei dona fecerunt et quae creata erant ad utendum, venerati sunt ad colendum. II, 1. 4. II, 19 vgl. II, 14 (p. 700). 19.

3) I, 9. II, 25. 26. 16.

Ratschluß. Sie erst ist es, die den Willen durch den Glauben an Christus zur voluntas spiritalis umbildet, daher auch Niemand ohne sie wirklich selig wird (II, 25). Sie ist durch die Pfingstpredigt in ihrem Vollmaß offenbar geworden, um von da aus auf alle Völker überzugehen, und hat ihre Voroffenbarung in Israel, in dem auserwählten Volke bis auf die Sethiten rückwärts. Zu dieser gratia specialis steht nun aber jene allgemeine Bezeugung Gottes in engster Beziehung; sie hat für die Heidenwelt eine ähnliche pädagogische Bedeutung, wie Gesetz und Propheten für Israel, sie will auf sie vorbereiten, zu ihr hinleiten [1]).

Wo beide zusammentreffen, wie dies innerhalb der Christenheit der Fall ist [2]), da wird es erst vollends klar, wie göttliche Gnade und menschliche Freiheit, ohne sich auszuschließen, zusammenwirken. Davon heißt es II, 26: „Zwar nimmt die Gnade Gottes allewege bei der Rechtfertigung (Erneuerung) die erste Stelle ein (principaliter praeeminet) indem sie durch Mahnung lockt, durch Beispiele bewegt, durch Gefahren schreckt, durch Wunder antreibt, die Einsicht mitteilt, den Entschluß eingibt, das Herz selbst erleuchtet und die Stimmung des Glaubens ihm einflößt: aber es tritt hinzu und verbindet sich damit auch der Wille des Menschen, welcher durch die vorhin genannten Hilfsmittel (der allgemeinen Gnade) dazu erweckt worden ist, daß er dem göttlichen Werke in sich kooperiere, und nun zu üben beginne behufs des Verdienstes, was er von dem himmlischen Samen empfangen behufs der Übung; wobei aller Rückschritt auf die Veränderlichkeit des Willens, aller Fortschritt auf die Hilfleistung der Gnade zurückzuführen ist. Diese Hilfeleistung wird auf unzählige, bald verborgene, bald offenkundige Weise Allen zu Teil: weisen Viele sie zurück, so kommt das von ihrer eigenen Bosheit; nehmen Viele sie an, so kommt das sowohl von der göttlichen Gnade wie von dem menschlichen Willen. Mögen wir daher die Anfänge der Gläubigen betrachten oder ihr Fortschreiten oder ihr Beharren bis an's Ende, so wird uns dabei keine Art irgend einer Tugend begegnen, die Jemand hätte ohne die Gabe der göttlichen Gnade und ohne die Bestimmung unseres Willens. Denn die Gnade verfolgt bei all ihrer Weise zu heilen und Hilfe zu leisten immer den Zweck, daß sie in dem, welchen sie beruft, zuerst den Willen bereitet zur Aufnahme

1) II, c. 4 (691). c 16 (704). c. 17.

2) c. 31: Licet illa generalis vocatio non quiescat, tamen etiam illa specialis iam universis facta est communis.

und zum dienenden Gebrauch ihrer Gaben" [1]). Das Ziel aber ist eben jener geistliche Wille, von dem wir Oben (565) sagten [2]). — Auch sie, diese Gnade, thut dem Menschen keinen Zwang an, sie hebt den inneren Widerstreit zwischen Wollen und Nichtwollen nicht völlig auf, läßt auch dem Widergeborenen noch die Möglichkeit des Abfalls offen (II, 28) und so bestätigt sich der Hauptsatz: quod diversis atque innumeris modis *omnes homines Deus salvos fieri et in agnitionem veritatis venire vult,* sed qui veniunt Dei auxilio diriguntur, qui non veniunt sua pertinacia reluctantur [3]). Hier liegt die Lösung des Problems: Deus salvator omnium hominum, maxime fidelium (1 Tim. 4, 10), quae sententia subtilissimae brevitatis et validissimi roboris, si tranquillo consideretur intuitu, totam hanc de qua agimus controversiam dirimit etc. [4])

Nur das Geschick der zahllosen ungetauft verstorbenen Kinder bietet eine unüberwindliche Schwierigkeit. Der Verfasser erkennt den Widerspruch, in der sie mit seinem Hauptsatz von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens steht, in seiner ganzen Härte an. Kann man auch hier Gott keine Ungerechtigkeit anklagen, sofern auch auf den Kindern von der ersten Sünde her das gemeinsame Strafurteil liegt, so bleibt es doch unbegreiflich, wie er so viele Seelen nur dazu geschaffen habe, um ohne persönliche Sünde und ohne die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, auf immer verloren zu gehen. Staunend steht er davor [5]). Er fühlte auch wohl, daß hier die

---

1) A. a. O.: ipsa gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

2) I, 6, denn diese Stelle handelt von der gratia specialis.

3) II. 28, vgl. 33: nemo perit, qui perire non debeat. 12: novimus, nullius ruinam ex divina esse constitutione dispositam.

4) Dicendo enim *qui est salvator omnium hominum* confirmavit (apostolus) bonitatem Dei super universos homines *esse generalem;* adiciendo autem, *maxime fidelium*, ostendit, esse partem generis humani, quae merito fidei divinitus inspiratae ad summam atque aeternam salutem *specialibus* beneficiis provehatur. Diese bilden die Vollzahl der Glieder des Leibes Christi, die summa praecognita atque in Christo electa.

5) II, 20. 21: Quid hoc profundius, quid mirabilius esse potest . . et magis stupendum magisque fit mirum, quod ubi actio non offendit, ubi arbitrium non resistit, ubi eadem miseria, similis imbecillitas, causa communis est, non unum est in tanta parilitate iudicium, sed quales reprobat abdicatio, tales adoptat electio.

Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse nicht ausreicht, und sucht deshalb eine Auskunft in dem Gedanken, daß diese homines paucorum dierum solidarisch mit dem Geschlechte, dem sie angehören, verflochten sind, näher unter Glauben oder Unglauben der Eltern mitbeschlossen werden. „Wie Kinder überhaupt von fremdem Willen abhängen, mit fremdem Bekenntnis glauben, mit fremdem Unglauben nicht glauben, so verhalte es sich auch in Ansehung der Gnade. Denjenigen, die nicht wiedergeboren wurden, habe die allgemeine Gnade in ihren Eltern nicht gefehlt, während die specielle denen, die wiedergeboren wurden, öfters vor den Eltern zu Teil geworden ist, so daß Viele, welche die Gottlosigkeit der Ihrigen verlassen hat, von Fremden zur Wiedergeburt gebracht worden sind" [1]). Aber offenbar ist damit die Schwierigkeit nicht gelöst.

Man kann, auch abgesehen von diesem Punkte, nicht sagen, daß die Lösung völlig gelungen sei. Denn immer steht noch ein unwandelbares decretum electionis im Hintergrund, das sich mit den durchschlagenden Grundgedanken nicht vereinigen lassen will. Man sieht nicht, wie damit die behauptete menschliche Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit bestehen kann. Dennoch bezeichnet die Schrift einen wesentlichen Fortschritt. Die betonten drei Hauptsätze sind Ausdruck des unveräußerlichen christlich evangelischen Bewußtseins, und daß ein tiefes Geheimnis hinter ihnen bleibt, ist kein Tadel, denn dieses Mysterium besteht wirklich. Die eigentümliche Verbindung, in welche die specielle Heilsgnade mit der weltumfassenden göttlichen Pädagogie, die Weltgeschichte mit der Heilsgeschichte gebracht wird, trifft einen zuvor noch kaum beachteten Punkt von großer Tragweite und erleichtert die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Gnadenwirkungen zu dem menschlich-natürlichen Willen. Wozu noch (c. 29. 33) der sinnreiche, an Augustin erinnernde Versuch kommt, die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der göttlichen Ratschlüsse mit der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit und dem göttlichen Wissen um dieselbe zu vermitteln [2]). Jedenfalls haben wir hier die bedeutendste theologische Leistung unseres Stadiums, weshalb wir sie ausführlicher zum Worte kommen ließen.

Ob es unter den Anhängern Augustins eine eigene Partei von solchen gab, welche die absolute Prädestination mit ihren schroffesten

1) II, 20. 21—24. Baur, die christl. K 2, 206.

2) Der wesentliche Mangel liegt darin, daß die eigentümliche Wirkungsweise der Gnadenmittel bei Seite gelassen wird.

Konsequenzen geflissentlich auf die Spitze trieben (praedestinati), ist nicht wahrscheinlich; gewiß aber, daß sich die Gegner dieses Mittels bedienten, um das ganze System in Mißkredit zu bringen. Dahin gehören die sog. capitula calumniantium Gallorum, und die cap. obiectionum Vincentianorum, denen Prosper eine Widerlegung entgegensetzte [1]). Es heißt da z. B. Satz 1: daß durch die Vorherbestimmung Gottes die Menschen zur Sünde getrieben und mit Gewalt in den Tod gestürzt werden; Satz 3: daß es denjenigen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, nichts helfe, wenn sie auch in Christus durch die Taufe wiedergeboren sind und fromm und gerecht leben; Satz 8: daß der Erlöser nicht zur Erlösung der ganzen Welt gekreuzigt sei; 10: daß Einigen die Predigt des Evangeliums von dem Herrn entzogen werde, damit sie nicht nach vernommener Verkündigung gerettet werden. In den Vincent. Einwürfen heißt es 2: Gott will nicht, daß alle selig werden, wenn auch alle selig werden wollen; der größere Teil des menschlichen Geschlechts wird dazu von Gott geschaffen, daß er nichts Gutes, sondern des Teufels Willen thue. Gott ist der Urheber der Sünde dadurch, daß er, um den Willen des Menschen böse zu machen, eine Substanz schafft, die durch ihre natürliche Bewegung nur sündigen kann. Noch greller in der unter dem Namen praedestinatus [2]) vorhandenen Schrift: Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbestimmt. „Daher schließen wir, daß diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, auch wenn sie sich vernachlässigen, auch wenn sie sündigen, auch wenn sie nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben geführt werden, diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch arbeiten, auch laufen, auch eilen, doch umsonst arbeiten". Diese in ihren Mitteln nicht wählerische Bekämpfung des Augustinismus zeigt wie eifrige Verteidiger der Semipelagianismus in Gallien hatte.

Zu seinen Vertretern zählte Vincentius von Lirinum, dessen berühmtes Commonitorium (s. u.) unverkennbare Rückblicke auf die Augustinische Lehre als auf eine Neuerung enthielt (c. 15 und 39), ferner Gennadius von Massilien, insbesondere Faustus von Rhe-

1) Sie stehen in d. Opp. Aug. bei Migne X, 1 S. 1833 ff., und in Opp. Prosp. Migne 21, S. 178 ff. Ob die letztere v. Vincentius Lirin. selbst herrühre, ist ungewiß. S. darüber Hauck und H. Schmidt in PRE² XII, 303. XVI, 509.

2) Eine literarische Fiktion. Baur a. a O. 190 und Möller PRE² XIV, 95 gegen Neander, K.-G. Bd. 4.

gium (Reji), der bedeutendste Wortführer desselben. Auch er sucht seinerseits einigermaßen einzulenken. In seiner Schrift de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, die er im Auftrag eines gallischen Konzils zu Arles im Jahre 475 verfaßte [1]) (man kann sie das Programm der Semipelagianer nennen) erklärt er sich vor Allem gegen den Pelagianismus, denn dieser galt bereits allgemein als verwerfliche Häresie. Pelagianer wollte Niemand mehr heißen; pestifer doctor nennt ihn Faustus. Er tadelt an ihm, daß er die menschliche Natur für sich selbst ausreichend halte, um die Seligkeit zu erlangen, daß er den Menschen noch eben so beschaffen denke, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, daß er den Tod als Strafe der Sünde und daß er die Erbsünde leugne; indem er aber die Erbsünde leugne, hebe er auch die Ursache auf, warum der Erlöser gekommen, und entleere die Gnade (L. I. c. 1). An dieser Seite nähert er sich überhaupt dem Augustin.: Durch die erste Sünde ging die Unsterblichkeit des Leibes und die sittliche Unschuld verloren: das peccat. originale drang in die menschliche Natur ein und pflanzte sich durch die Zeugung fort — jedoch nicht ohne gründliche Abschwächung. Denn auf die Frage, ob denn die innocentia ganz verloren sei, nachdem sie der erste Besitzer derselben nicht behauptet hat? antwortet er: Nein, sondern nur die reine jungfräuliche Blüte derselben (die Scham über die Nacktheit und die Regung des Ungehorsams in den Gliedern); und auf die Frage nach der Freiheit: liberum arbitrium non est extinctum, sublatum, sed infirmatum, attenuatum, bis dahin, daß sie noch immer, wenn sich die Seele dabei auch Gewalt anthun muß (vim sibi factura est anima) die natürliche Schwäche überwinden, das Rechte wollen, sich bessern kann [2]). — Mit noch größerer Heftigkeit als den Pelagianismus bekämpft er dann nicht nur die absolute Prädestination als eine fatalistische, alle sittlichen Begriffe aufhebende, blasphemische Theorie, sondern überhaupt diejenigen, welche der Gnade mit Ausschluß des freien Willens Alles zuschreiben (totum, inquiunt, solius est gratiae). Nicht ohne mannigfache Entstellungen bekämpft er sie. In der positiven Darlegung seines Systems aber kommt er ganz auf jenes äußerliche Nebeneinander göttlicher Gnade und menschlichen Selbstwerkes

---

1) Dieselbe, die den Presbyter Lucidus zum Widerruf der Prädestinationslehre angehalten.

2) I, 8. 9. 12 II, 6. 7. Ausführliche Auszüge bei Wiggers 244 ff.

Cassians hinaus [1]), ja, er sinkt da noch tiefer in den Pelagianismus zurück. Er schreibt den Glauben nicht nur dem natürlichen Willensvermögen zu, er rechnet ihn zu den Werken, die der Mensch zu leisten habe [2]), er legt insbesondere der mönchischen Askese einen hohen Wert, den mönchischen Tugenden eine sonderliche Verdienstlichkeit bei und fordert im Interesse derselben die Kooperation. Wie das Werk de voc. g. läßt auch er den natürlichen Willen zum geistlichen werden, aber wie ganz anders beschreibt er den Übergang: „Spiritualis fängt der Mensch an zu sein, wenn er das Gute und Geistliche begehrt, wenn er durch die Kraft des Gemütes (vigore cordis) sich zur Furcht Gottes erhebt, wenn er durch Reinheit des Körpers und Bewahrung der Keuschheit den Geist zu sich einladet, damit von ihm der Ausspruch des Apostels: spiritus Dei habitat in nobis gelten könne" [3]). Wie Cassian die Wendung zum Guten bald von dem göttlichen adiutorium bald von dem menschlichen Wollen anheben ließ, so auch Faustus, aber er hob die letztere Möglichkeit stärker hervor. „Der Herr ladet die Wollenden ein, er zieht den Verlangenden zu sich, aber dieses attrahere ist dadurch bedingt, daß ihm der Berufene durch Gehorsam des Willens eine Handhabe darbiete. Nicht selten geschieht es, daß unser Wille auch die gratias speciales praecedit". Die Stelle Röm. 9, 15 erklärt er so: Miserebor . . . quem iustum esse cognovero, quem praeceptis meis obedire perspexero (I, 13). Selbst der Ausdruck adiutorium weise auf zwei Faktoren hin: „den Wirkenden und den Mitwirkenden, den Suchenden und den Vergeltenden" [4]), bezieht sich übrigens nach Faustus immer nur auf die Anregung durch Lehre, Gesetz, Evangelium. Von einer Innewirkung des heiligen Geistes in den Herzen spricht er nie [5]). Daneben nimmt er allerdings auch eine allgemeine Gnade, die der erlösenden zur Voraussetzung diene, an, kommt aber damit nicht über den Pelagianismus hinaus, weil er darunter die sittlich-religiöse Anlage, das Allen eingeborene natürliche Gesetz versteht

---

1) I, 3: in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi: sic tamen, ut ei vigilantiae humanae studium per omnia iudicemus adiungi. So durchweg.

2) I, 7 vgl. c 15, wo das meritum fidei eine cooperatio voluntatis humanae genannt wird.

3) Wiggers 258.

4) I, 11. 17. Wiggers 258.

5) Wiggers 266. 271. 276.

(lex naturae est prima Dei gratia). „Mit ihm ist dem Menschen das Vermögen des Glaubens gegeben durch welchen zahllose Familien Abels auch aus den Heiden selig geworden sind.“ Sofern man den Willen Gotte selbst verdankt, habe es nichts Anstößiges zu sagen: praecedit voluntas gratiam [1]).

Die Prädestination gründet er ganz auf das Vorauswissen um die sittliche Beschaffenheit des Menschen. Hinsichtlich der ungetauft sterbenden Kinder zieht übrigens auch er sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse zurück. Es sei ein gefahrvolles Unternehmen, erforschen zu wollen, was die göttliche Wahrheit uns nicht geoffenbart habe.

Es ist eine feine Bemerkung des Faustus [2]), daß in der Frage über das Verhältnis des freien Willens zur Gnade dieselbe dogmatische Aufgabe wiederkehre, wie bei der Person Christi, sofern es sich dort wie hier darum handelt, einen gegebenen Gegenstand in eine Einheit auszugleichen, in welcher beide Glieder zu gleichem Rechte kommen [3]). Wie es aber dort geschah, daß in dem Konflikt der Gegensätze allmählich die äußersten Extreme abgeschnitten wurden, so auch hier. Auf der einen Seite wurde die doppelte Prädestination mit ihren gefährlichsten Konsequenzen und ihrer Partikularität der Gnade abgelehnt, selbst Fulgentius, der strengste Verfechter des Augustinischen Systems, wagte es nicht, sie auf sich zu nehmen [4]); aber auch die die rettende Gnade beeinträchtigende Schrift des Faustus erregte neben dem Beifall, den sie in Gallien fand, heftigen Anstoß, nicht nur bei den Gegnern des Semipelagianismus, sondern auch in ihrer Mitte. Mönche aus den Gegenden des schwarzen Meeres traten mit Heftigkeit dagegen auf; die afrikanischen Bischöfe ohnehin; der römische Bischof Hormisdas erklärte auf ihre Anfrage: der Verfasser (ohne Nennung des Namens) gehöre nicht zu denen, die man als Väter des katholischen Glaubens betrachte, und erklärte dabei mehrere Schriften Augustins, insbesondere die an Prosper und Hilarius,

1) I. 7. 10. II, 7—9. Er nennt es auch ignis interior a Deo homini insitus . . semen bonae voluntatis . . Neander a. a O. S. 908 und Luthardt S. 50 legen zu großes Gewicht darauf. — — Seine eigentümliche Meinung von der Körperlichkeit hat er in einer besonderen Schrift entwickelt.

2) Schon Neander hat darauf aufmerksam gemacht, K.-G. II, 3 S. 908.

3) „Sein eigener Lösungsversuch bildet übrigens nur eine Parallele zu der Nestorischen Christologie“, bemerkt Baur a. a. O. 201 mit Recht.

4) Auszüge aus seiner Schrift de fide ad Petrum bei Wiggers 380.

für die Norm der Rechtgläubigkeit. Leo und Gelasius hatten sich entschieden gegen den Semipelagianismus ausgesprochen. Überhaupt machte sich der evangelische Grundsatz, daß wir der Gnade allein das Heil und auch die allerersten Anfänge des Guten zu verdanken haben, immer allgemeiner geltend. Insbesondere war es der treffliche Cäsarius von Arles, ein Zögling des Klosters von Lirinum[1]), der im Sinn eines gemilderten Augustinismus wirkte, und so kam das Dogma in der rechten Mitte zu einem befriedigenden Abschluß.

Fünftes Stadium.

Der symbolische Abschluß.

Concilium Arausicanum.

Es geschah dies auf einer, unter dem Vorsitz von Cäsarius gehaltenen Synode gallischer Bischöfe und angesehener Laien im J. 529[2]). Sie verwirft sowohl den Pelagianismus als den Semipelagianismus, weist aber auch die anstößigsten Härten der Prädestinatinonslehre ab, und faßt die Punkte, über die sich in weiteren Kreisen ein Konsensus herausgebildet hatte, kurz zusammen.

In 25 Canones[3]) stellt sie den Lehrbegriff fest: den adamitischen Fall und die Erbsünde, Tod und Todesschuld des ganzen Geschlechtes, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und die schlechthinige Notwendigkeit der Gnade Gottes zum Heil, — alles im Sinn der obenerwähnten afrikanischen Synodalbeschlüsse.

In Beziehung auf die Sünde wurde insbesondere festgesetzt: In Adam haben Alle gesündigt und durch die Schuld seiner Übertretung ist der ganze Mensch nach Leib und Seele ins Schlechtere verwandelt worden, cap. 1. 2[4]). Kein Mensch vermag durch Kraft seiner Natur (per naturae vigorem) irgend etwas Gutes und zur Seligkeit Gehöriges zu denken, zu erwählen oder der evangelischen

1) Über s. Wirksamkeit s. Neander's Denkwürdigkeiten II. Seine Schrift gegen Faustus: de gratia et libero arbitrio ist verloren gegangen. Caspari (Anekdota S. XI) nennt ihn den vielleicht größten Volksprediger des lateinisch-kirchlichen Altertums.

2) S. Hefele II, 704 ff. (1. Aufl.).

3) Es sind zum Teil frei citierte Sätze aus Augustin und Prosper, mit Schriftstellen belegt. Hefele 705.

4) Conc. 1. 2. 15.

Predigt Beifall zu geben. Denn der freie Wille ist in Allen verderbt, geschwächt und so verletzt (lib. arbitrium infirmatum, vitiatum, laesum), daß er ohne göttliche Offenbarung das Geheimnis der ewigen Seligkeit schlechterdings nicht erlangen kann[1]).

Dagegen die Gnade wird als die eigentliche causa efficiens alles Guten und alles Heils bestimmt. Sie wartet nicht auf unsern Willen, auf unser Entgegenkommen, auf unser Anrufen, sie wirkt vielmehr dies Alles selbst; sie schafft den Anfang des Glaubens und selbst die Geneigtheit dazu, den Fortgang und die Bethätigung desselben. Die Eingießung und Einwirkung des heiligen Geistes (infusio et inspiratio) bewirkt nicht nur unsere Heiligung, sondern auch, daß wir gereinigt werden wollen, nicht nur den Lauf im Guten, sondern auch den Impuls dazu[2]). „Daß wir Gott lieben, ist schlechthin Gottes Gabe. Liebend ohne geliebt zu sein, schenkt er uns die Liebe zu ihm. Da wir ihm mißfielen, liebte er uns, damit Leute aus uns würden, die ihm gefielen. Denn es gießt die Liebe in unsere Herzen aus der Geist des Vaters und des Sohnes, den wir mit dem Vater und dem Sohne lieben", c. 25[3]). Auf die Gnade, und zwar ganz im Sinne Augustins, wird also hier das Hauptgewicht gelegt; die gratia irresistibilis aber und der Partikularismus der Gnadenwahl mit Stillschweigen übergangen.

In einem kurzen Glaubensbekenntnis faßt dann die Synode den Inhalt des Obigen in folgende positive Sätze zusammen. „Wir glauben und bezeugen: 1) daß durch die Sünde des ersten Menschen der freie Wille dergestalt geschwächt und verändert worden sei, daß fortan Niemand, wie es sich gebührte, Gott lieben, an ihn glauben und um Gottes willen etwas Gutes wirken könne, wenn nicht die erbarmende göttliche Gnade ihm zuvorgekommen ist" . . . 2) „daß alle Getaufte nach Empfang der Taufgnade unter Christi Mitwirkung und Hilfe dasjenige, was zum Heil ihrer Seele gereicht,

---

1) 7. 8. 13. Noch stärker 22: nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium.

2) cap. 3. 4. 5. 6. Diese Sätze haben durchweg eine negative Form, positiv c. 9: divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. Vgl. c. 25.

3) Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus.

wenn sie treulich arbeiten wollen, erfüllen können und sollen" ... „Daß aber Einige von Gott zum Bösen (ad malum) prädestiniert seien, das glauben wir nicht nur nicht, sondern wenn es solche geben sollte, die so Schlimmes glauben, über die sprechen wir mit aller Entschiedenheit das Anathema aus". 3) „daß bei jedem guten Werke nicht wir den Anfang machen und nachher von der Gnade Gottes unterstützt werden, sondern er selbst uns, ohne vorhergehende Verdienste (nullis praecedentibus bonis meritis) den Glauben und die Liebe zu ihm vorher eingebe, damit wir sowohl die Sakramente der Taufe treulich suchen, als auch nach der Taufe das ihm Wohlgefällige mit seiner Hilfe ausüben können."

Diese Synodalbeschlüsse von Oranges wurden noch in demselben Jahre auf einer Synode zu Valence wiederholt und im folgenden Jahre von dem römischen Bischof Bonifacius II. bestätigt.

In ihnen ist das Dogma zu einem Abschluß gekommen und in eine Form gefaßt, worin es den späteren Zeiten überliefert werden sollte. Das christlich-kirchliche Bewußtsein von Sünde und Gnade hat in ihr einen genügenden Ausdruck gefunden, weshalb sie denn auch ein ökumenisches Ansehen für die Kirche gewonnen haben. Dennoch war der Abschluß kein völliger. Denn obwohl die absolute Prädestinationslehre in ihrer anstößigsten Form ausgeschlossen ist, sind doch die dahinter liegenden schweren Probleme nur übergangen, nicht ausgeglichen, weshalb wir den alten Streit im Mittelalter bald wieder werden ausbrechen sehen.

Beilagen.

Beil. zu S. 490. [Möller in PRE² XI, 408: „Was in der griechischen Kirche die Gottmenschheit Christi, das ist im Abendlande unter Voraussetzung jener Dogmen die Wirksamkeit der Gnade im Menschen. Zuerst traten jene objektiven, dem Menschen selbst äußerlichen Heilsthatsachen übermächtig ins Bewußtsein der Christen und wollten verstanden und auf ihren transcendenten Hintergrund zurückgeführt sein, und während die Glieder jener Märtyrerkirche die Wirkungen göttlicher Gnade umschaffend an ihren Herzen erfuhren, verhüllten sich dieselben doch bis auf einen gewissen Grad ihrer eigenen Reflexion und objektivierten sich in jenen im engeren Sinne theologischen Dogmen". In Bezug auf die anthropologischen Dogmen konnte man jener Zeit nur einen vorbereitend apologetischen Beruf zuschreiben. „Es galt, sich aus den Fesseln des heidnischen Naturalismus loszuringen und auf höherer Stufe im sittlichen Geiste des Christentums fortzusetzen, was in dieser Beziehung bereits die griechische Philosophie im Kampfe mit dem altmythologischen Geiste begonnen hatte. . . Der Mensch soll aus dem Naturzusammenhang so weit losgelöst werden, daß er als freie verantwortliche Persönlichkeit in ein freies selbstbejahtes Verhältnis zu Gott treten kann. Daher zunächst diese konstante und überwiegende Betonung der menschlichen Freiheit bei den griechischen Kirchenvätern, daher bei aller Anerkennung der Tiefe des menschlichen Sündenelends im Allgemeinen, jene Scheu vor Allem, was die Sünde als Naturmacht erscheinen lassen könnte. So schwer die Folgen des Sündenfalls auch sein mögen . ., immer bleibt doch die wirkliche Sünde des Menschen eigene That, hervorgehend aus jenem Einen Punkte, der dem Menschen nicht genommen werden kann, ohne sein sittliches Wesen aufzuheben — der freien Willensentscheidung. Die allgemeine Sündhaftigkeit wird zwar als Erfahrungsthatsache anerkannt, aber der Zustand des Menschen

ist doch eigentlich nur schwieriger geworden; das innerste Wesen des Menschen wird nicht so weit alteriert gedacht, daß der Mensch der Sünde wie einer Naturmacht unterworfen wäre. Das Gegengewicht gegen diese entschiedene Betonung der Freiheitslehre liegt nun aber für die griechischen Kirchenväter in jenen objektiven Dogmen, die sich um den Fundamentalsatz der Menschwerdung Gottes gruppieren. Alle Freiheit des Menschen vermag doch nicht aus eigenen Kräften den thatsächlich vorhandenen Riß zwischen Gott und Menschen zu heilen, die Kluft auszufüllen . . Schon die verlorene wahre Gotteserkenntnis kann nur von Seiten Gottes, durch seine Offenbarung hergestellt werden. Aber es bedarf noch eines Höheren, einer wirklichen Vereinigung Gottes und der Menschen im Gottmenschen, um die thatsächlich zerrissene Verbindung thatsächlich herzustellen. In diesem objektiven Sinne steht ihnen fest, daß der Mensch das Heil nur aus Gnaden, nämlich in der thatsächlichen Gnade der Menschwerdung habe. Je ausschließlicher hierauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist, desto weniger kommt es ihnen in den Sinn, daß in der entschiedensten Betonung der menschlichen Freiheit in der Aneignung des Heils eine Beeinträchtigung der Gnade liegen könne, und man begnügte sich damit, das notwendige Zusammenwirken beider, der Gnade und der Freiheit, anzuerkennen. So treten beide Seiten in ihrer praktischen Bedeutung, aber ohne tiefere Vermittlung z. B. bei Chrysostomus, hervor, welcher die Freiheit energisch betont, um zur sittlichen Anstrengung zu treiben . ., aber ebenso nachdrücklich das menschliche Elend, dessen sich Christus erbarmt hat, und das fromme Bewußtsein ausspricht, welches der göttlichen Gnade das Heil verdankt."

Das Bedürfnis der göttlichen Gnade (*χρεία θείας χάριτος* Cyr. cat. IV, 1) und das Heil allein durch Christus ist gemeinsames Bekenntnis aller griechischen Väter. Aber sie verstehen nicht „das Mittlere zwischen einer rein spontanen, fast äquilibristischen Freiheit und der gnostischen Vorstellung eines von Natur Gut- und Bösesein" zu finden, und ist daher der Pelagianismus thatsächlich durch sie vorbereitet (Landerer S. 554, Reuter S. 35). Das Korrektiv dieser Gnadenlehre ist in der Erlösungslehre enthalten, und in der Hochschätzung des Erlösers weiß man die Absolutheit des Christentums gewährleistet. Aber dies Heil versteht man nur als die Gemeinschaft mit Gott dem ewig unveränderlichen Geist zu beschreiben, und daher diese Gemeinschaft selbst als den Anteil an seiner Unvergänglichkeit und den Besitz der Erkenntnis, welche dieselbe verbürgt und in sich trägt. Man verherrlicht daher wohl die Gnade in der magischen Wirksamkeit der Sakramente,

aber dieselbe ist nur eine Leben spendende, auch zur übermenschlich asketischen Frömmigkeit behilfliche, nicht eine innerlich erneuernde. Die sittliche Freiheit, „geschwächt durch die sinnliche und endliche Natur des Menschen, welche für die dämonische Einwirkung Anknüpfung bietet" (Luthardt S. 21), bedarf nur der Überstrahlung durch die Sakramente um das Gottesbild in sich zu erneuern und sich des Gnadenlohnes der Unvergänglichkeit würdig zu machen. Das ganze Christenleben soll Werk der Gnade sein, aber die Gnadenwirkungen der Kirche treten nicht in Konkurrenz mit der sittlichen Freiheit (Reuter 43). Hiermit ist Verwandtschaft wie Abstand im Verhältnis zum Pelagianismus gegeben. Es gilt da die treffende Bemerkung Reuters (S. 32), daß hier die theologischen Vorstellungen die Herrlichkeit des empfangenen, erfahrenen Heils nur in höchst inadäquater Weise ausprägen. „Die theoretische Erkenntnis ist nicht der Gradmesser des praktisch-realistischen Glaubens."]

Beil. zu S. 502. [Die Quellen sind für Pelagius seine allerdings überarbeiteten Kommentare zu den Briefen Pauli (unter den Werken des Hieronymus); die Fragmente aus den Briefen an die Livinia; seine Epist. ad Demetr. (413); Fragmente aus seiner Schrift de natura (um 414), in welcher er zuerst eine Begründung seiner Anthropologie versuchte, und besonders aus seinen l. IV. de libero arbitrio (417); sein libellus fidei ad Innocentium. Von den zahlreichen Schriften des Cälestius sind nur Fragmente bes. bei Merkator und Augustin erhalten, so aus seinen definitiones in Aug. de perfectione iustitiae. Bei jenen finden sich auch die Fragmente aus Julians Briefen und seinen beiden Werken (in 4 und 8 Bänden) gegen Augustins Schriften de nuptiis, bes. im opus imperf. Augustins. Die hieher gehörigen Abhandlungen stehen alle im Bd. X der Opp. Aug. (Benedikt. Ausg.) und Migne X, 1. 2. Vgl. auch Bd. IV, 2 und V der Werke des Hieronymus ed. Mart.; Orosius ed. Zangemeister 1882 (Corp. script. eccl. lat. V); Mar. Merkator (Opp. ed. Garnier Par. 1673). Die Konzilakten bei Mansi IV; Fuchs, Bibl. d. K. Vers. III.]

Beil. zu S. 556. [Seine Vertretung der Alleinursächlichkeit der Gnade für die Erlösung ist das Große an Augustin. Im Zusammenhang jedoch mit der bisherigen kirchlichen Entwicklung vermag er diese Gnade nur in dem Sinne der Mitteilung von Kräften zum Guten zu erfassen, nicht der Zuwendung des favor Dei; wie er denn auch in

seiner persönlichen Erfahrung nicht von jener Frage Luthers bewegt ward: „Wie mache ichs, daß ich einen gnädigen Gott kriege?“ sondern von dem Verlangen nach der Gnade der Bekehrung, welche die Kräftigkeit zum Guten in sich schließt (Dieckhoff: Justin u. s. w. S. 33 ff.). Nicht nur um Befreiung von der Vergänglichkeit, sondern von der Sünde handelt es sich ihm (ἀπάθεια herrscht wo keine Sünde de civ. Dec. XIV, 9). Aber die Sünde ist wesentlich Unterlassen der schuldigen Leistung, in welcher sich die Kräftigkeit zum Guten auswirken sollte; der Sündenfall Abweichen von Gott, dem wesenhaft Guten im amor sui statt des Vollbringens des göttlichen Willens vermöge der ihm verliehenen übernatürlichen Kräfte. Diese Kräfte sind fortan dem Menschen entzogen, und kann sich daher nur fortdauernd das Nichtvollbringen des schuldigen Gehorsams wiederholen, so lange nicht die Macht (Reuter, Ztschr. f. KG, IV, 232) göttlicher Gnade den Menschen innerlich erfüllt und ihm stets aufs Neue zuströmend ihn zu guten Handlungen befähigt. Es ist hier nicht die Hineinversetzung in ein neues Verhältnis, auf dessen Boden das Leben in Gott sich alsdann aus der Wurzel des Dankes für die empfangene und durch den an die Bezeugung in Wort und Sakrament sich haltenden Glauben stets gewisse Gnade organisch entwickelt.

Aus dieser Gnadenlehre Aug. erwächst hernach Anselms Satisfaktionstheorie, zufolge welcher für die Gott schuldig gebliebene Leistung ein Ersatz durch eine aus freien Stücken vollbrachte, die zugleich, indem die Schuld überragend, die Verletzung wieder gut macht, eintritt. In gewissem Sinne aber auch die Abälards, indem für ihn die Versöhnung in einer That Gottes besteht, durch welche Kräfte der Liebe in uns geweckt werden, mit denen wir den Mangel an unserer früheren Leistung erstatten, wobei zugleich die Gerechtigkeit Christi das ergänzt, was die Reue an solcher Erstattung nicht vermag. Hiermit berührt sich dann die Lehre des Lombarden, daß Christus als Haupt der Gemeinde durch seine verdienstliche Leistung die Versöhnung vollbracht, und dadurch zugleich die von Sünden befreiende Liebe in uns geweckt habe.]

Beil. zu S. 577. Das Bekenntnis der Synode zu Oranges lautet wörtlich:

Ac sic *secundum suprascriptas sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum patrum definitiones* hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita *inclinatum et attenuatum* fuerit *liberum arbitrium*, ut nullus

postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.

Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Unde manifestissime credendum est quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est, et, Zacchaei, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donum.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche.

Die dogmatische Bewegung unserer Periode kehrt am Ende des nunmehr durchlaufenden Abschnitts wieder in ihren Anfang, in die Lehre von der Kirche zurück; aber so, daß sich damit der Übergang ins Mittelalter anbahnt. Der Übergang bestand darin, daß, was urspünglich von der ganzen Kirche, oder doch von dem Amte und und von der Gemeinde galt, immer mehr auf den Klerus, auf den Episkopat übertragen, derselbe mit immer höheren, teils priesterlichen, teils regiminalen Privilegien ausgestattet, und so zu einem nicht nur bevorzugten (s. oben S. 107), sondern herrschenden und heilsvermittelnden Stande emporgehoben wurde. Am Ende unserer Periode war es schon so weit gekommen, daß der Episkopat im im eigentlichen Sinne zum Repräsentanten der Kirche geworden war. Selbst der Gedanke des Primates war wenigstens ausgesprochen.

Dieser Übergang zur Hierarchie vollzog sich nicht ausschließlich auf dem dogmatischen Gebiete, vielmehr vorzugsweise auf dem der Kirchenverfassung, deren Geschichte wir hier voraussetzen [1]), und zwar nur sehr allmählich. Die ersten Spuren davon finden wir jedoch schon bei Cyprian († 258).

Cyprian geht zunächst von demselben Begriff der katholischen Kirche aus, wie wir ihm oben bei Irenäus und Tertullian begegneten, als der Einen großen, bischöflich verfaßten Gemeinschaft der Gläubigen, deren Einheit wesentlich auf der Einheit ihres Bekenntnisses beruht. In den Kämpfen über die Wiederannahme Gefallener gelangte er aber dazu, zur Sicherstellung der bischöflichen Autorität dem eng

1) Vgl. Neander, Baur, A. Ritschl.

unter sich verbundenen Gesamtepiskopat entscheidende Bedeutung für die Kirche auch in Bezug auf ihr sittliches Handeln, die disciplina, zuzuweisen.[1]) Wohl noch in die frühere Zeit gehört die Bestimmung der Kirche als des im treuen Glauben an Christus haltenden Volkes.[2]) Zu Anfang jenes Streites betont er als seinen Grundsatz, „die kirchlichen Angelegenheiten nicht ohne den Beirat der Presbyter und Diakonen und nicht ohne die Zustimmung des Volkes zu verwalten (ep. 14). Auch hernach gilt ihm für den Bestand der Einzelgemeinde: quod ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus constituta sit (ep. 33, 1); er schildert auch die Wiederaufnahme Gefallener als Sache der ganzen Gemeinde nur unter Beratung von Seiten des Bischofs (ep. 59, 15), bezeichnet das suffragium des Volkes bei der Wahl des Bischofs als divinum iudicium (ep. 59, 5). Vom Klerus und von der Gemeinde hat diese Wahl des Einzelbischofs zu geschehen (ep. 67), — ein Satz, der noch bis gegen Ende unserer Periode gilt (Ambrosius, Augustin, Leo), nur daß Maß und Art der Beteiligung der plebs nicht genauer bezeichnet wird. Aber die Gesamtkirche behauptet Cyprian nunmehr auf den Episkopat gegründet und von ihm beherrscht. — Auf die Einheit der Kirche legt er nun alles Gewicht und bindet das Heil des Einzelnen an die Zugehörigkeit zu ihr: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; der vom Baum des Lebens losgerissene Zweig verdorrt.[3]) Kein Christentum, keine christliche Tugend gibt es außer dieser Kirche, und darum auch kein Heil.[4]) Die Einheit der Kirche setzt Cyprian objektiv in die des Glaubens, des kirchlichen Bekenntnisses (ep. 73, 22); subjektiv in die Einheit der Gesinnung, in die Eintracht des Friedens und der Liebe unter den Gliedern, im Gegen-

---

1) O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 1885.

2) Ep. 63, 13: ecclesia id est plebs in ecclesia constituta fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverans. Für die frühzeitige Abfassung dieses Briefs auf Grund dieses Kirchenbegriffs O. Ritschl S. 241 ff.

3) S. seine berühmte Schrift de unitate ecclesiae, die auch wir hier zu Grunde legen, c. 5 u. 6.

4) Epist. 55, 24: quisque ille est et qualiscunque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est. de unit. 14: esse martyr non potest, qui in ecclesia non est . . occidi talis potest, coronari non potest. 6: hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem. ep. 73, 21: haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est.

satz zu allen eigensüchtigen und separatistischen Tendenzen: unanimitas, unitas et dilectio, fraterna caritas, concordia[1]) Er denkt diese Einheit als einen Organismus voll reicher Mannigfaltigkeit: Ein Licht, das sich in vielen Strahlen bricht, Ein Baum, der sich in viele Äste verzweigt — aber aus Einem Stamm, aus Einer Wurzel.[2]) Am Episkopate hat sie ihr Centrum. Hier geht nun Cyprian über die ältere Anschauung hinaus. Die Bischöfe sind ihm nicht mehr (wie bei Irenäus) Nachfolger der Apostel und Repräsentanten der Kirche, weil Träger der apostolischen Tradition, sondern das eigentliche Fundament und der organisierende Faktor derselben. „Es ist eine göttliche, auf Mtth. 16, 18. 19 zurückgehende Anordnung: divina lege fundata ordinatio, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur (ep. 33, 1). Die Einheit der Kirche ist daher die des Episkopats. Was Tertullian noch verneint hatte (v. S. 110), behauptet Cyprian. Häretiker und Schismatiker sind nunmehr identisch (ep. 59, 5). Wer sich von der Einheit mit dem Bischof lossagt, verläßt eben damit die Gemeinschaft der Kirche“[3]).

Mit dieser Steigerung der episkopalen Amtsstellung ist weiter verbunden eine Reihe neuer Prärogativen: die ausschließliche Spendung der Sakramente, die Handhabung der Schlüsselgewalt in der kirchlichen Disciplin (binden und lösen), die Ordination und Konfirmation, ein sonderlicher Beistand des heiligen Geistes zu den einzelnen Amtshandlungen, die oberste Leitung der Gemeindeangelegenheiten, die ausschließliche Entscheidung über die Lehre auf den Synoden u. s. w. — überhaupt ein höherer priesterlicher Charakter. Cyprian betrachtet sie, obwohl sie als einzelne vom Volke erwählt sind, doch als recht eigentlich von Gott erwählt und gesetzt, er nennt die Kleriker sacerdotes, die Priester einmal geradezu dispensatores Dei[4]). Sie haben für die Gemeinde Gotte das Opfer darzubringen

---

1) de unit. 4 (in fine). 6. 12. 13. 14 (qui caritatem non habet, Deum non habet). 15. 23. 24.

2) de unit. 5: unitas inseparabilis.

3) Vgl. Ep. 66, 8: ecclesia a Christo non recedit et illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.

4) Ep. 59, 5 (67, 5) 55, 8: cathedra sacerdotalis. 73, 7. Vgl. A. Ritschl, a. k. Kirche S. 559. Harnack, D. G. 348 ff.

und als Repräsentant Gottes der Gemeinde gegenüber die göttliche Gnade zu spenden oder zu verweigern. Das Abendmahlsopfer (s. o. S. 420), in welchem von uns wiederholt wird, was Christus für uns gethan, ist für Cyprian[1]) das eigentümliche Opfer der neutest. Priester. So sind sie denn ein privilegierter Stand von Regenten und Heilsmittlern für die Gemeinde (Laos oder Plebs). Eine Auffassung, die in der nächsten Folgezeit noch bedeutende Fortschritte machte.[2]) Die Kirche wird so aus der „Gemeinde der Heiligen" zu einer Heilsanstalt, in welcher Gnaden gespendet werden und zur entsprechenden Frömmigkeit erzogen wird. In den novatianischen Kämpfen hat sich diese Bedeutung der Kirche durchgesetzt. Cyprian ist freilich nicht gewillt, den ersteren Charakter der Kirche aufzugeben. Während schon Kallixt von Rom die Unabsetzbarkeit eines Bischofs auch im Falle von Todsünden behauptet haben soll,[3]) so ist für Cyprian ein solcher Bischof weil nicht Christ so auch nicht Bischof mehr (ep. 65. 67); eine Position, welche zum Ausgangspunkt der prinzipiellen Differenz im donatistischen Streit wurde.

Immer aber ist der Episkopat der wesentliche Kern jener kirchlichen Erziehungs- und Heilsanstalt. Er bezieht sich auf die Kirche als ganze. Dem Einzelbischof bleibt dabei volle Unabhängigkeit und Selbständigkeit in seiner Diözese. Er steht, weil Nachfolger der Apostel, allen Kollegen völlig gleich. „Er verwaltet das Amt lediglich nach eigenem, bestem Ermessen; keiner kann von dem Andern gerichtet werden, wie er auch selbst keinen Andern zu richten hat. Nur dem Herrn und seinem Gewissen ist er von seiner Verwaltung Rechenschaft schuldig"[4]).

---

1) Der zugleich — bes. in de opere et eleemosynis — die Bußleistungen des Christen zu einem expiatorischen Opfer für die nach der Taufe begangenen Sünden macht. Vgl. über dies promereri Deum iudicem post baptismum sacrificiis Harnack S. 351 ff. Ebendort S. 350 über den teilweisen Vorgang Tertullians.

2) Schon in den sog. „apostolischen Konstitutionen", die nicht viel jünger als Cyprian sein können.

3) Hippol. Philos. IX, 12: *Κάλλιστος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.*

4) ep. 72, 3 an den römischen Bf. Stephan: qua in re nec vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

Mit noch größerer Energie aber wie diese Selbständigkeit hebt Cyprian die Einheit des Episkopats hervor: episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur[1]). Wie nämlich die Einheit der Einzelgemeinde auf der Einheit mit dem Einzelbischof, so beruht die der Kirche auf der Einheit ihrer Repräsentation, des Episkopates. In diesem Interesse schreitet der afrikanische Bischof fort bis zur Idee des Primates. Er sagt[2]) zu Matth. 16, 18. 19: „Du bist Petrus" u. s. w., und Joh. 20, 21—23: „Um die Einheit der Kirche zu offenbaren, habe der Herr den Ursprung dieser Einheit als von Einem anfangend, durch seine Autorität festgesetzt[3]). Ohne Zweifel waren auch die übrigen Apostel dasselbe was Petrus war, mit gleicher Ehre und Vollmacht begabt, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als Eine dargestellt werde. Exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur[4]). Auf diese Eine Kirche deutet das Hohelied (Eine ist meine Taube) und der Apostel Eph. 4: „Ein Leib und ein Geist" u. s. w. Petrus und die cathedra Petri ist also der Repräsentant und Ausgangspunkt der einen bischöflichen Gewalt, und wer sich von dieser cathedra, auf welche die Kirche erbaut ist, trennt, reißt sich von der Kirche selbst los. Die Einheit der Kirche stellt sich in der cathedra Petri dar und geht von ihr aus.[5]) Jedoch eine Überordnung des römischen Bischofs über die andern Bischöfe ist damit nicht ausgesprochen. Vielmehr wird von Cyprian „die Einheit der Bischöfe in der Person des Petrus angeschaut, welcher die auf die Bischöfe übergegangenen apostolischen Attribute zuerst empfangen hat" (A. Ritschl). Die

---

1) de unit. eccl. c. 5: eine solidarische Einheit, in welcher jeder Einzelne die Totalität des Ganzen in sich darstellt, jeder für das Ganze haftet. Vgl. ep. 68, 3: copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, welcher gegenseitig die Kirche vor Schaden behütet. Die unanimitas der Bischöfe begründet die Einheit der Kirche.

2) de unit. ecc. 4.

3) ut unitatem manifestaret (manif. nicht „sichtbar, greifbar" machen, nach römischer Übersetzung, sondern das Gesetz der Einheit zu offenbaren), unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.

4) A. a. O. Vgl. ep. 43, 5: Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una supra petram fundata, und ep. 73, 7.

5) Die zahlreichen Stellen bei Harnack S. 313 A. 2. Vgl. auch O. Ritschl S. 92. Mit Recht bemerkt der Letztere, daß de unit. eccl. 4 eine direkte Beziehung der Kircheneinheit auf die Nachfolger Petri fehlt. Dasselbe gilt auch von ep. 43.

Prärogative des römischen Stuhles ist darin allerdings begründet. Wegen jener ihrer besonderen Bedeutung und geschichtlichen Stellung bezeichnet Cyprian die Gemeinde zu Rom als die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est, . . ad quos (Romanos) perfidia habere non possit accessum (ep. 54, 14 vgl. ep. 48, 3). Ausdrücklich hat sich der afrikanische Bischof späterhin gegen die Erhebung eines Bischofs über den andern erklärt; mit Heftigkeit weist er die Anmaßungen des römischen Stephanus[1]) ab — er verwahrt sich gegen jeden „Terrorismus von andern Kollegen". Aber die römischen Bischöfe — wohl schon ein Calixt,[2]) schroffer noch ein Stephan — wußten durch ihre Deutung von Matth. 16, 18. 19 ihre günstige kirchlich-politische Stellung zu festigen, um ihren Anspruch auf den Primat (Cypr. ep. 71, 4) durchzuführen.

Was nämlich die Auslegung der Stelle Matth. 16 betrifft, so hatten die griechischen und lateinischen Väter unter dem Felsen teils den Glauben des Apostels, teils Christum selbst, teils auch die Person Petri, als des freudigen, mutigen Bekenners verstanden. In seinem Bekenntnis sahen sie das Fundament der Kirche[3]); auf den römischen Bischof und auf dessen Amtsnachfolger wurde es direkt mit voller Bestimmtheit zuerst von Leo bezogen. — Die bevorzugte kirchliche Stellung des römischen Stuhls war durch die politische Bedeutung Roms als Metropole des Reiches und des abendländischen insbesondere bedingt, teils durch die treue

1) Den Gegensatz in dem Streben Cyprians und Stephans (das des rsteren ein ideales, das des Letzteren Herrschaft) wird O. Ritschl S. 138 ichtig charakterisiert haben.

2) Tert. de pud. 1. 21. So auch Harnack 369.

3) S. den genauen Nachweis von J. Langen: „das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat in seinem Verh. zum N. Tst. und zur patristischen Exegese" 1871, S. 39—60. Diese drei Deutungen fließen bei den VV. häufig ineinander. Z. B. Augustin retract. 21: „Ich habe irgendwo gesagt von dem Apostel Petrus, daß auf ihn, als auf den Felsen, die Kirche gebaut sei Aber ich weiß, daß ich nachher die Worte oft so verstanden habe, daß der Fels Christus sei, auf dem die Kirche, durch Petrus repräsentiert, aufgebaut worden. Welche von diesen Meinungen die wahrscheinlichere sei, mag der Leser entscheiden." Serm. 295 (V, 1356) sagt er: Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae; hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius ecclesiae universitatis et unitatis figuram gessit Über die patrist. Auslegung von Luc. 23, 32 s. Langen S. 70 ff., von Joh. 21, 15—18 S. 79 ff.

Bewahrung der altkirchlichen Tradition (die Bedeutung ihres Taufsymbols o. S. 42), weiter durch die wohlbemessene, konservative, diplomatische Haltung der römischen Bischöfe in den (späteren) Lehrstreitigkeiten unterstützt, und sodann von ihnen selbst mit eben so viel Geschick als Konsequenz ausgebeutet. Vor Cyprian hat nur Irenäus einen Vorrang der römischen Kirche vor allen übrigen behauptet[1]). Von dem Konzil zu Sardica (347) wurde dem römischen Bischof Julius eine gewisse richterliche Autorität für besondere Fälle zugesprochen[2]), was dann seine Nachfolger als ein allgemeines Recht geltend zu machen suchten. In dem pelagianischen Streit erhoben sie wiederholt diesen Anspruch. Auf der Synode zu Chalcedon wurde den römischen Legaten der Vorsitz eingeräumt. Dasselbe Konzil sprach dem Patriarchen von Konstantinopel (Neu-Rom) den nächsten Rang nach und die gleiche Würde mit dem römischen zu, worüber sich Leo auf das mißmutigste beschwerte: „der ihm gebührende Primat sei nicht sowohl durch die politische Bedeutung der Stadt, als dadurch begründet, daß er der Nachfolger und Stellvertreter Petri, des Primas unter den Aposteln sei" . . „So wenig hat der römische Bischof seine hohe Würde der Stadt Rom als der Hauptstadt des Reiches zu verdanken, daß sie vielmehr durch Petrus die Hauptstadt der Welt in viel höherem Sinn geworden ist." Hier trifft also, wie gesagt, die politische und die religiöse Begründung des Primates zusammen.

In diesem Sinne hatte sich schon Innocentius I. ums J. 415 und später Gelasius ausgesprochen. Am entschiedensten und konsequentesten aber Leo I. „Der ganze Organismus der Kirche schien ihm durch göttliche Anordnung darauf angelegt, daß die bischöfliche Würde, von Stufe zu Stufe höher steigend, in dem Apostel Petrus, als dem Haupte der Kirche, ihre höchste Spitze hatte, von welcher die ganze Regierung der Kirche ausging, um alle Glieder des großen Körpers zur Einheit eines organischen Ganzen zu verknüpfen". Er trägt bereits das stolze Gefühl der späteren römischen Kirchenfürsten

---

1) In der berühmten Stelle adv. h. III, 3, 2: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam. Wahrscheinlich schrieb Iren.: διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα (Altertümlichkeit, Ursprünglichkeit) συμβαίνειν (concordare cum ea). Vgl. die Anmkg von Stieren I, 429. Dazu o. 104 A. 2 und Harnack in Hatch, Gesellschaftsverf. 257.

2) Nur für seine Person, nicht dem römischen Stuhl.

in sich und spricht es auch in seinen Briefen offen aus[1]). — Die morgenländische Kirche war nun freilich weit entfernt, diesen Anspruch auf die Oberherrschaft anzuerkennen; als eine Anmaßung wies sie denselben zurück. Auch die afrikanische wahrte dagegen ihre Selbstständigkeit. Über Cyprian gegen Stephanus s. S. 588. Im Rückblick auf die Kontroverse zwischen beiden erklärte Augustin, der Ausspruch des Stephanus sei, als der eines Einzelnen, noch keine kirchliche Entscheidung gewesen: erst mit dem Dekret eines großen (plenarium) Konzils sei eine wirkliche und allgemeine Verpflichtung zur Annahme gesetzt. Im pelagianischen Streit mußte sich Zosimus eine energische Zurechtweisung von denselben afrikanischen Bischöfen gefallen lassen, die auch den Beschluß von Sardika beharrlich zurückgewiesen hatten. „Wir sind entschlossen, uns diese Anmaßung nicht gefallen zu lassen", schreiben sie an Bonifacius I. im J. 419[2]). — Indessen wurden sie doch allmählich fügsamer gegen die römischen Ansprüche, und der Widerspruch der griechischen Kirche verlor an Bedeutung in dem Maße, als der Zug der kirchlichen Bewegung ins Abendland überging[3]). Der römische Stuhl war bestimmt, das Christentum zu den germanischen Völkern hinüberzuleiten. Er wird also die Idee der hierarchischen Monarchie, die wir bei ihm bereits so stark ausgebildet fanden, auf diesem Wege auch mit herübernehmen.

Nach einer andern Seite bildete sich die Idee der Kirche in den donatistischen Streitigkeiten aus. Es handelte sich hier neben andern

---

1) „Obwohl die Würde des Priestertums eine gemeinsame ist, muß es doch innerhalb derselben Unterordnung geben (Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten), per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura conflueret et nihil usquam a capite suo dissideret . . . Huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocaret et ab ipso, quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Ep. 14 u. 10. S. Baur a. a. O. 239.

2) Über Augustins Stellung zum römischen Stuhl vgl. bes. Reuter a. a. O. VIII, 141 ff.

3) S. das Nähere bei Baur, Gesch. der christl. Kirche 2, 239—250. Der Papst und das Konzil von Janus S. 68—84. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident. 1864.

mehr persönlichen Fragen[1]) und im Zusammenhang mit der Lehre von der Taufe (Wiedertaufe) um das Verhältnis der unwürdigen Glieder zur Kirche, näher um die Frage, ob das Dasein der Bösen — Traditoren, Abfällige, überhaupt notorische Sünder — in der Kirche das substanzielle Wesen derselben aufhebe oder nicht[2]). Der Novatianismus, welcher allen durch Todsünde unheilig gewordenen für immer die Duldung in der Kirche versagte, war abgewiesen worden. Im Gegensatz dazu ward die Kirche bestimmt als die Stätte, wo Heiligkeit durch sakramentale Weihen mitgeteilt und in ihrer Bethätigung geregelt wird, beides aber als die Aufgabe des Episkopats. Da erhebt sich die Forderung subjektiver Heiligkeit an diesen Episkopat. In der Reinheit des Episkopats soll sich darstellen, daß die Kirche unwürdigen Gliedern keinen Raum in ihrer Mitte verstattet. Thue sie dies dennoch, so verliere sie dadurch den Charakter der Reinheit und höre auf, die Kirche (die heilige) zu sein, wovon dann die weitere Folge sei, daß auch ihre sakramentlichen Handlungen ungiltig werden, wie Cyprian bereits gelehrt (s. u.). Die Donatisten gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß die sichtbare, verfaßte Kirche unmittelbar auch die wahre sei und sich vollständig mit ihr decke. Daher erklärten sie ihre Kirchengemeinschaft für die wahre katholische — als der treuen Bewahrerin aller göttlichen Gebote, von wegen der Legitimität, Vollständigkeit und Integrität der in ihr vorhandenen Gnadenmittel gebühre ihr dieser Name[3]) — und separierten sich von der großen (zunächst abendländischen), von welcher sie hinwiederum bekämpft und vielfach bedrängt wurden. In dem Gefühle, daß sie die echte alte Märtyrer-Kirche, die Kirche der treuen und verfolgten Bekenner des Herrn seien, jene die große Babel, schieden sie sich von ihr: „Gehet aus von ihnen, rühret kein Unreines an u. s. w.[4]). Die Katholiker hingegen, Optatus von

---

1) Über den „Ursprung des Donatismus“ gut Dan. Völter 1883.

2) Augustin, breviculus collationis cum Donatistis III, 8 vom J. 411 (bei Migne Bd. IX).

3) ex observatione praeceptorum divinorum atque omnium sacramentorum . . nomen catholicum (sagten sie) non ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum esse institutum. Vgl. Aug. brevic. III, 3. ep. 93.

4) Qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit, sed reatum. Qui baptizatur a mortuo, quid ei prodest lavatio eius? Vielmehr sub nomine

Mileve und Augustin an der Spitze, behaupteten, daß die Kirche durch die Beimischung unwürdiger Glieder den Charakter der wahren noch keineswegs verliere, vielmehr werde dieser Charakter begründet durch die Katholizität, d. h. die Verbreitung über den ganzen Erdkreis, welche, auf göttlicher Verheißung ruhend, in fortschreitender Verwirklichung begriffen sei — die Universalität[1]). Gerade jetzt, wo das Christentum nach langer Bedrängnis seinen Siegeslauf durch die Welt begonnen habe, wo die Beherrscher des römischen Reiches sich vor dem Kreuze beugten, die alten Götterbilder gestürzt, die Tempel verlassen würden und die Kirche frei und weithin ihre Pfähle ausstecke, — durch diese Thatsachen schien Gott dem Augustin wie mit erhobenem Finger darauf hinzudeuten, daß diese große universale Gemeinschaft die Kirche der erfüllten Verheißung, die Kirche des Herrn sei[2]). Darauf hin sprachen die Katholiker den Donatisten als einer separatistischen Gemeinde diesen Charakter ab. Wie sollte denn diese kleine Sekte in einem Winkel von Afrika darauf Anspruch machen dürfen, die Eine wahre Kirche zu sein, und welches Recht sollte sie haben, den übrigen Kirchengemeinschaften dieses Prädikat zu verweigern? (paucitas vestra non est ecclesia Christi). So wurde denn dort die Reinheit, hier die Universalität zum Wesensbegriff der Kirche erhoben, beides aber zunächst auf die sichtbare Kirche bezogen. Damit drohte sich dieselbe in zwei Teile zu spalten, deren jeder ein unveräußerliches Merkmal der „wahren Kirche" darstellte. Allein die „katholische" konnte sich des Prädikats der Heiligkeit unmöglich begeben, sie hätte sich sonst selbst aufgegeben. Sie suchte es daher zugleich mit der Universalität zu behaupten. Man

---

baptismi animas suas reo lavacro polluerunt. Wer nicht unrein werden will, hat sich von ihnen zu trennen. „Das Heiligtum darf nicht den Hunden gegeben, die Verächter sollen wie Heiden geachtet werden". Am stärksten spricht sich in diesem Sinne aus Petilian, vgl. Aug. cont. lit. Pet. I. II. Vgl. Bindemann, der h. Augustin 3, 1 S. 247 ff.

1) Optatus de schism. Donat. II: eam esse ecclesiam catholicam quae est in toto terrarum orbe diffusa. Augustin. z. B. ep. 170. de bapt. I, 4, 5: non esse catholicam ecclesiam, nisi eam, quae sicut promissa est, toto terrarum orbe diffunditur et extenditur usque ad fines terrae. III, 1.

2) Augustin de unit. eccl. 2: catholicam nominaverunt maiores nostri ecclesiam, quia per totum est. Ebd. c. 4. 17. Epist. 105. 185 und Bindemann S. 181. 259.

leugnete, daß die Kirche durch Duldung unwürdiger Glieder aufhöre, die wahre zu sein, wofür man sich auf die Gleichnisse vom Unkraut auf dem Acker und von den Fischen im Netz berief[1]), — „wenn die äußere Gemeinschaft der Bösen die Guten befleckt, dann gibt es überhaupt keine Kirche; innerlich soll man sich von ihnen scheiden und bei äußerlich hervortretenden notorischen Sünden väterliche Disciplin mit Ernst und Geduld anwenden“[2]). Man setzte die Heiligkeit der Kirche in ihre objektive Seite, teils in den Besitz der Sakramente, teils in die Immanenz des Geistes Christi, oder man verlegte sie in das Jenseits, in die triumphirende Gemeinde[3]). Und eben hier, in den Verhandlungen darüber geschah es, daß Augustin, indem er die Bösen als ein bloßes Accidenz an der Substanz der Kirche bezeichnete, zur Unterscheidung einer wahren Kirche, welche der eigentliche Leib des Herrn ist, und einer, die es nur zu sein scheint, gelangte: in ecclesia catholica bonos et malos esse, aber sie verhalten sich zu einander wie der Waizen zum Unkraut auf dem Acker[4]). Wiederholt wenn es sich um die Frage nach der Wirkung der Taufe oder nach der Zugehörigkeit zur Kirche handelte, bestand er zwar darauf, daß ihr die Schismatiker nicht angehören, „weil sie in hochmütiger Selbstverblendung sich von der Gemeinschaft des kirchlichen Friedens und der christlichen Liebe ausschlössen“, aber er wandte sofort denselben Grundsatz, ihn erweiternd, auf die Kirche überhaupt an: „non omnes, quos generat ecclesia (per baptismum), ad eius pertinent unitatem, quae usque in finem perseverantes salvat . . neque enim hi soli ad eam non pertinent, qui separationis aperto sacrilegio manifesti sunt, sed etiam illi,

---

1) Wie zuerst Callixt (Hipp. Philos. IX, 12.).

2) de bapt. VII. de unit. eccl. 13. 14; Bindemann 208 ff. — Zu dem Gleichnis Mtth. 13 bemerkten die Donatisten, daß unter dem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sei.

3) Collat. c. Donat. III, 20: eandem unam sanct. ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.

4) Reuter in seinen scharfsinnigen August. Studien (Ztschr. f. KG. IV, 219) macht darauf aufmerksam, wie Aug. hierbei mit seiner Unterscheidung von empirischen und wahren Sein argumentiert. — Treffend H. Schmidt (Augustins Lehre von der Kirche Jahrb. f. d. Theol. 1881 S. 209), daß Aug. bei Feststellung der Katholicität mehr die Kirche als Heilsanstalt, bei der der Heiligkeit mehr als Heilsgemeinschaft berücksichtige. Vgl. Seeberg, Gesch des Begriffs der Kirche S. 43.

qui in eius unitate corporaliter mixti per vitam pessimam separantur. Was hilft Evangelium, rechtgläubiges Bekenntnis, wenn die Liebe fehlt? Beharren sie in dieser Verkehrtheit, so waren sie zwar von der Kirche geboren, nec tamen ad ipsam ecclesiam pertinent. Die Kirche hat in sich fleischlich Gesinnte und geistlich Gesinnte; nur letztere gehören ihr wahrhaft an: et semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur. Mögen sie den Schein haben, daß sie in ihr stehen (intus), oder offenkundig draußen sein, wie die Häretiker, Fleisch bleibt Fleisch und ausgeschlossen von dem Reiche Gottes". Unkraut wächst nicht nur draußen, sondern auch drinnen[1]). — Allerdings ist außer der Kirche kein Heil, wie Cyprian mit Recht gesagt hat, aber das Reich Gottes werden diejenigen nicht besitzen, die böse (gegen den Glauben und die Liebe) leben, wie Paulus Galat. 6, 19 und Ephes. 5, 6 schreibt. „Setzen wir also, es sei einer keusch, enthaltsam, nüchtern, gastfreundlich, wohlthätig, geduldig — ja er sei getauft und habe das Evangelium: aber ein Häretiker, so wird er zweifelsohne allein deshalb, weil er ein Häretiker ist (propter hoc solum quod haereticus est), das Reich Gottes nicht besitzen. Aber auch umgewendet: es sei einer ein Ehebrecher, Hurer, Trunkenbold u. s. w., aber ein Katholiker, so wird er deshalb allein, weil er ein Katholiker ist, das Reich Gottes nicht besitzen. Keiner von beiden gehört dem Leibe Christi, der Einen Taube (der wahren Kirche) an, weil beide im Widerspruch mit dem rechten Glauben und mit der geistlichen Liebe stehen und leben"[2]). Was zum (wahren) Gliede der Kirche macht, ist die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, rectitudo fidei et charitatis, wobei jedoch das Hauptgewicht auf der Liebe liegt[3]).

1) de baptismo c. Donat. I, c. 10. 11. 17. III, 8. IV, 9 fragt er: an extra unitatem ecclesiae non habet sua Christus et in unitate ecclesiae habet sua diabolus? Vgl. 10. 14. 17. c. lit. Pet. II, 54.

2) de bapt. c. Don. IV, 18—21. Vgl. VI, 1 ff.: der Katholiker, der die Liebe nicht hat und auf bösen Wegen geht — intus videtur esse, cum foris sit . . malos non pertinere ad sanctam ecclesiam Dei, quamvis intus esse videantur. Ebd. 21. VII, 49 (97). V, 16: non omnes qui tenent ecclesiam tenent et habent vitam aeternam. IV, 3: Vor Gottes Augen, der die Zukunft durchschaut, multi qui aperte foris et haeretici sunt multis et bonis catholicis (sc. die es gegenwärtig sind, aber nicht bleiben) meliores sunt. id. V, 27. —

3) Entsprechend seiner sonstigen Lehre s. oben S. 535. Vgl. de bapt.

Augustin unterscheidet also sehr bestimmt zwischen ecclesia und ecclesia sancta, zwischen der äußerlichen Kirchengemeinschaft und der Gemeinschaft der innerlich mit Christo verbundenen Glieder der Kirche. Nur auf letztere bezieht er den Begriff der wahren Kirche, sowie die rühmenden Prädikate, die ihr die Schrift teils bildlich, teils unbildlich beilegt. In ihr ist jenes Reich Gottes, das die Kirche ist (de civ. Dei XX. c. 9), bereits gegenwärtig vorhanden. Anderwärts bezeichnet er diesen Unterschied noch signifikanter als den zwischen „einem wahren und einem blos scheinbaren Leibe Christi"[1]) (corpus domini verum atque permixtum, corpus verum atque simulatum, de doctr. chr. III, 32), und in der Schrift de unit. eccl. c. 25: multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen non sunt in ecclesia[2]). Innerhalb des äußern Kirchenbestandes, aber freilich ohne organischen Zusammenhang mit ihm, ist die wahre Kirche derer, die thatsächlich als communio sanctorum den in der Kirche wirkenden Geist und daher die Liebe besitzen. Sie bilden den invisibilis charitatis compages (de bapt. III, 19), durch den Geist und die Liebe sind sie innerlich mit einander zu einer Einheit verbunden[3]). Außer dem Zusammenhang mit ihnen gibt es kein Heil, weil weder Geist noch Liebe[4]).

c. Don. I, 9 10. IV, 17. VII, 49, insbes. contr. Cresconium gr. I, 29: ad ecclesiae unitatem non pertinent qui non habet charitatem. c. lit. Pel. II, 95: dissensio et divisio facit haereticos, pax vero et unitas facit catholicos.

1) de civ. D. III, 1 und XVIII, 47 wird dieses Verhältnis nicht blos auf Israel, sondern selbst auf die Völkerwelt angewendet, in welcher es auch einzelne Erwählte gebe.

2) Vgl. de bapt. c. D. VII, c. 51 (99): alios ita esse in domo Dei ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga . . alios autem ita constat in domo, ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem salutiferae pacificaeque iustitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis. Vgl. Ep. 93, c. 9: Ipsa est ergo ecclesia, quae intra sagenam dominicam cum malis piscibus natat, a quibus corde semper et moribus separatur atque discedit, ut exhibeatur viro suo gloriosa non habens maculam neque rugam. Corporalem autem separationem in littore maris, hoc est in fine saeculi expectat, corrigens quos potest, tolerans quos corrigere non potest: non tamen propter eorum quos non corrigit iniquitatem ipsa bonorum deserit unitatem.

3) Vgl. Schmidt S. 212 f. Reuter S. 223. Seeberg S. 40.

4) Nicht der fehlende Zusammenhang mit dem Episkopat macht des Heils

Somit ist Augustins Kirchenbegriff in keiner Weise der vulgär katholische, enthält vielmehr wesentliche Momente des evangelischen.

Daneben repräsentiert Augustin doch auch wieder jene Lehre.[1]) Er betont immer wieder, daß all dieß, der heilige Geist, der Glaube und die Liebe sich doch nur findet in der (katholischen) Kirche und durch sie. Außer ihr sieht er nichts als Unkraut, nicht blos bei den Häretikern, auch unter den Schismatikern, in der donatistischen Gemeinschaft, unerachtet jener an sich guten Stücke, ja unerachtet desselben Glaubensbekenntnisses — nur Gottentfremdung, weil starrsinnigen Hochmut und lieblosen Separatismus[2]). Man kann nicht ungerechter, nicht parteiischer urteilen. Und so kommt er denn doch wieder zurück auf jene sichtbare, katholische, verfaßte Kirche,

verlustig, sondern das Ermangeln des Geistes, der die Liebe ist, sich aber nur findet in der Gemeinschaft derer, welche (innerhalb des äußern kirchlichen Organismus) diese Liebesgesinnung haben. de bapt. III, 16, 21: Non habent Dei charitatem qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus . . . invisibiliter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari. VI, 18, 23: die pax unitatis in solis bonis est vel iam spiritalibus vel ad spiritalia concordi obedientia proficientibus. S. a. d. Anm a. d. folg. Seite. — Doch ist, und hier greift Aug.'s Prädestinationsgedanke ein, das Heil auch noch nicht durch die augenblickliche Gliedschaft in jenem Verbande der boni Frommen gesichert (de bapt. IV, 3 ob.), sondern nur wenn man als Erwählter das donum perseverantiae besitzt. Diese Erwählten aber sind, wenn gleich vielleicht zur Zeit noch außerhalb der Kirche weilend (noch nicht geboren, oder doch noch nicht wiedergeboren), doch für Gott bereits Kinder Gottes. Ja Gott hat solche Erwählte auch außerhalb des sakramentalen Bereiches, die darum doch zu den wahrhaft und dauernd Guten zählen. Ep. 102, 14. 15. de praed. sanctorum 9, 17. Reuter S. 244 ff., Seeberg 50 ff.

1) Vgl. Reuter S. 213. 240 A. 4. 254 ff.

2) de bapt. III, 16: Quodlibet (donum sp. s.) haeretici et schismatici accipiant: charitas proprium donum est catholicae unitatis et pacis. Dasselbe contra Cresc. gr. 13—14; die Hauptfrage ist: Quid in ecclesia quae sanctum corpus Christi est, proprie possit accipi, quod praeter illam non potest accipi? . . Antwort: die sancta charitas; . . diese gießt der heil. Geist aus in den Herzen. Oder auch so: Wer von Euch zu uns kommt, empfängt was er zuvor nicht hatte: primitus ipsam ecclesiam, et in ea pacem, charitatem, unitatem per fontem eius proprium atque invisibilem Spiritum sanctum. Vgl. Epist. 185: qui praeciditur de Christi iusti corpore, nullo modo potest tenere spiritum iustitiae. C. lit. Petil. II, 77: charitas Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri,atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis. Vgl. A. Dorner, Augustin S. 234.

außer welcher kein Heil. Nur innerhalb ihrer und in der Verbindung mit ihr besteht die seligmachende Geistesgemeinschaft mit dem Haupte. Von ihr ist es gemeint, wenn er de unit. eccl. 4 sagt: ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in eius corpore fuerit, quod est ecclesia. Und ebend.: „Der ganze Christus ist das Haupt und der Leib. Das Haupt ist der eingeborene Sohn Gottes, der Leib die Kirche. Wer in der Lehre von dem Haupte mit der Schrift nicht übereinstimmt, gehört, wenn er auch in der äußerlichen Gemeinschaft mit der Kirche steht, ihr dennoch nicht an. Aber auch wer Alles, was die Schrift vom Haupte lehrt, festhält und sich der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an".

Wir haben also an Augustin einen Typus sowohl des evangelisch-protestantischen, als des specifisch katholischen Kirchenbegriffs.

Noch weit schärfer als Augustin schied Jovinian die innere und die äußere Seite der Kirche. Die wahre Kirche ist ihm die Gemeinde der Heiligen, der durch den lebendigen Glauben an den Erlöser zur Gemeinschaft Eines göttlichen Lebens verbundenen Menschen; die Braut des Herrn, die nie ohne ihren Bräutigam ist, unbefleckt, irrtumslos, stets die reine Jungfrau. Ihre Glieder sind nur die von Gott Erleuchteten und Geheiligten, durch die Wiedergeburt von dem heiligen Geiste (nicht durch die äußere Taufe) erzeugt. Innerhalb dieser christlichen Glaubens- und Lebenseinheit erkennt er aber keinen Unterschied sittlicher Standpunkte, keinen Unterschied von guten und besseren Werken und von ewigen Belohnungen an[1]). Von da aus bekämpft er dann mit großem Ernste die herrschende Äußerlichkeit des kirchlichen Lebens, die falsche Wertschätzung des Mönchtums, des ehelosen Lebens, der Verdienstlichkeit des Fastens, überhaupt der mönchischen Askese, weshalb er von vielen Seiten heftig angegriffen, von dem römischen Bischof Siricius auf einer Synode v. J. 390, dann auch von Ambrosius excommuniciert, aufs gehässigste und leidenschaftlichste von Hieronymus bekämpft wurde. Er hatte in der That den herrschenden Schaden ins Herz getroffen; begreiflich, das sich die ganze Stimmung der Zeitgenossen

1) Hier. adv. Iov. I, 2: Scimus ecclesiam spe, fide, charitate inaccessibilem, inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, docibilis. Aug. op. imp. IV, 122: meliora bonis aequat id est integritatem connubio; dicit apud Deum aequalem honorem bonos et optimos habituros. Vgl. de pecc. mer. III, 7, 13. de haeres. 82. Ambr. ep. 7 (vgl. auch ep. 25).

von ihm aufs Empfindlichste verletzt fühlte[1]). Neander hat ihn nicht mit Unrecht „den Protestanten seiner Zeit" genannt. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß Jovinian innerhalb des christlichen Lebens wie keinen stufenweisen Fortschritt, so auch keine innere Abnahme desselben gelten ließ und so bis zu der Behauptung der völligen Sündlosigkeit und der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes der Wiedergeborenen kam: eos, qui plena fide renati sunt a diabolo non posse subverti[2]). Auch führt bei ihm jene Scheidung der innern und äußeren Seite der Kirche zur völligen Zerreißung. Der Zusammenhang der Gemeinde der mit Wasser und der mit Geist Getauften (Hier. II, 1) ist vernichtet.

Weit mehr in Uebereinstimmung mit der älteren patristischen Anschauung hat Vincentius in seinem commonitorium den Begriff des Katholischen bestimmt. Er basiert ihn auf die Tradition. Sein Absehen ist auf eine Regel gerichtet, wonach man den katholischen Glauben am sichersten von der Häresie unterscheiden könne. Auf vielfache Nachfrage bei den ausgezeichnetsten Männern ist er dafür nur auf die heilige Schrift und auf die Tradition der katholischen Kirche gewiesen worden. Die heilige Schrift sei zwar für sich allein völlig ausreichend dazu, da sie aber von Verschiedenen verschieden ausgelegt wird, bedürfe es zum richtigen Verständnis derselben noch die Autorität der Kirche[3]). In der katholischen Kirche aber hat als Regel zu gelten, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est c. 3. Dies ist das wahrhaft Katholische, wie schon das Wort besagt. Die Merkmale desselben sind also: universitas, antiquitas, consensio. Der Allgemeinheit folgen wir, wenn wir das glauben, was die ganze Kirche bekennt; dem Altertum, wenn wir uns an das halten, was die heil. Vorfahren und VV. gelehrt haben; der Übereinstimmung, wenn wir innerhalb des Altertums an die Erklärungen aller, oder doch fast aller Priester

1) Selbst Augustin rechnet ihn zu den Häretikern. T. VIII, p. 45. X, 1 p. 445. 458. 552. 2, 1114. 1418. (Migne.)

2) S. Neander, Denkwürdigkeiten Bd. 2 S. 289—298. Zöckler: Hieronymus 419. Nicht ohne Interesse ist, wie sich Hieronymus in seiner Bestreitung Jovinians (adv. Iov. I. II.) in Gedanken und Ausdruck an Tertullians antikatholische Schriften anschließt. Ueber Vigilantius und dessen Opposition gegen den Märtyrerkultus, gegen Reliquienverehrung und die Wirksamkeit der Gebete für Verstorbene s. Herzog's R.-Encycl.² Bd. XVI, 416.

3) c. 2: necesse . . ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

und Lehrer uns anschließen. Diesen Grundsatz erläutert und bewährt der Verf. an der Kritik der namhaftesten Häresien und nicht ohne einen tadelnden Nebenblick auf Augustin[1]). Er ist zum herrschenden in der Kirche geworden.

Das Verhältnis von Kirche und Staat, seitdem das Christentum Staatsreligion geworden war, den Gewinn und den noch größeren Nachteil, der ihm daraus erwuchs, darzulegen, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Aber die Theorie, welche Augustin in seiner großartigen religionsgeschichtlichen Apologie des Christentums (de civitate Dei) darüber aufgestellt hat, dürfen wir um ihrer nachwirkenden Bedeutung willen nicht übergehen. Er stellt da als die beiden großen die ganze Weltgeschichte beherrschenden Gegensätze einander gegenüber: das Reich Gottes und das Reich der Welt, die civitas Dei und die civitas terrena, Kirche und Staat. Beide haben ihren Ursprung im Jenseits, in der Geisterwelt, und gewinnen dann in dieser Welt geschichtliche Gestalt. Das Wesen der irdischen Stadt ist die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes führt, das Wesen der himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung geht. Jene umfaßt die Menschen, die nach dem Fleische und im Frieden des Fleisches leben wollen (was freilich zugleich die Quelle der heftigsten Dissidien ist), diese die Menschen, die nach dem Geiste und nach dem Frieden des Geistes leben wollen (XIV, 28). Beide Strömungen gehen die ganze Weltzeit hindurch neben einander her und berühren sich zugleich vielfach. Erstere, von Kain ausgehend, hat ihre Stätte im Heidentum, näher in der großen assyrisch-babylonischen, hernach römischen Weltmonarchie; letztere, von Abel ausgehend, hatte sie vornehmlich im Judentum (obwohl sie auch darüber hinausreichte, Hiob u. a.), seit der Erscheinung Christi in der Kirche (dem Centrum der Weltgeschichte). Obwohl mit seiner Erscheinung die eigentliche Entscheidung bereits eingetreten ist, dauert doch die Vermischung beider und die Befeindung, Versuchung und Bedrängnis der Gottesstadt durch das Weltreich fort bis zum endlichen, verheißenen gewissen Sieg durch die Wiederkunft des Herrn, welche nach dem Ablauf der letzten sechsten Weltperiode erfolgen wird. Mit ihr tritt die schließliche völlige Scheidung, für die Welt das Gericht der Verdammnis, für die Gemeinde Gottes

1) Daß Vincentius Semipelagianer war, wurde im vorig. Abschn., und daß er einen wachstümlichen Fortschritt in der Dogmenbildung annahm, S. 19 bemerkt. Über ihn auch H. Schmidt in PRE.² XVI, 508 ff.

der Sabbat der Geschichte ein, wo die Erwählten selig in Gott ruhen werden und kein Abend, sondern nur noch der Tag des Herrn folgen wird, der durch die Auferstehung geheiligt ist (XXII, 30). Bis dahin wird die Stadt Gottes in Niedrigkeit und durch die Mühsal der Arbeit und durch die Gefahren der Anfechtung für die künftige Erhabenheit erzogen; in Glaubensgerechtigkeit und Hoffnung reift sie nur langsam der ethischen Vollkommenheit entgegen. Bis dahin pilgern ihre Glieder als Fremdlinge durch die Welt, ohne sich in ihr anzubauen, denn ihre Heimat ist die Stadt der Heiligen im Himmel, wo dereinst alle ihre Bürger mit wiedererstandenen Leibern bekleidet versammelt werden, um mit dem Herrn ewig zu herrschen (XV, 1, 2)[1].

Bei dieser seiner Anschauung sollte man erwarten, daß Augustin den Staat (als den Organismus des Weltreichs, ja als civitas diaboli) und die Kirche weit auseinanderhalten und sich jeder Einmischung der Staatsgewalten in die kirchlichen Dinge widersetzen würde. Er hat sich auch wirklich noch im Anfang der donatistischen Händel gegen die Anwendung von Gewaltmaßregeln ausgesprochen: „Es gefällt mir nicht, daß durch irgend eine menschliche Macht die Schismatiker zur Kirchengemeinschaft gezwungen werden“ [2]; aber im J. 400 als die afrikanischen Bischöfe gegen die erneuerten Gewaltthätigkeiten der Donatisten und Circumcellionen auf Erneuerung und Verschärfung früherer Staatsgesetze drangen, ließ er sich nicht nur von seiner früheren Ansicht abbringen, er unternahm es sogar, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen Feinde der Kirche zu rechtfertigen. In einem Briefe an Vincentius — ich wollte er hätte ihn nicht geschrieben[3]) — wendete er den allgemeinen Grundsatz, daß aufrichtige Liebe häufig die Mittel des Zwangs und der Züchtigung zu ergreifen habe (der Vater gegen den entarteten Sohn, der Herr gegen den ungehorsamen Knecht), auch auf das Gebiet des Glaubens und der Kirche an, er berief sich dafür auf das coge intrare des Gleichnisses, auf alttestamentliche Beispiele (Sara und Hagar), auf den Zweck der Strafe als eines heilsamen Mittels zur

1) Vgl. Bindemann 846 ff., Böhringer 1, 3 und H. Schmidt, in den Jahrb. für deutsche Theol. 1862.

2) Vgl. Ep. 93, 5: mea sententia erat: neminem ad unitatem Christi esse cogendum; disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus.

3) Ep. 93, vgl. ep. 185.

Besserung und auf die Erfolge, die auf diesem Wege bereits an den Donatisten erzielt worden seien [1]). Es braucht nicht erst gesagt zu werden, wie verhängnißvoll für die Zukunft die Sanktionierung dieser damals freilig längst nicht mehr neuen Praxis durch die Autorität des angesehensten Kirchenlehrers geworden ist.

Und sie hing zusammen mit einem auch von ihm als Theorie zum erstenmal ausgesprochenen Gedanken, mit dem Gedanken des christlichen Staates.[2]) Der Staat ist nämlich nach Augustin seiner Idee nach das Gebiet der Gerechtigkeit, die bürgerliche Rechtsordnung das Abbild der göttlichen, die Aufgabe der obrigkeitlichen Gewalten die Handhabung des Rechts zu Gunsten der Guten, zur Bestrafung der Bösen (de civ. D. XIX, II, 21 ganz incl. c. 21—24). Unter dem Heidentum war nun das Alles durch Mißbrauch gerade ins Gegenteil verkehrt. Daher die Verfolgungen gegen die Kirche, Ps. 2, 1. 2. Nunmehr aber, da das Christentum zur Herrschaft gelangt ist und auch weltliche Herrscher sich ihm unterworfen haben, nun erfüllt sich die Verheißung des Psalm 2, V. 10—11: So lasset euch nun weisen ihre Könige und dienet dem Herrn mit Furcht. Damit ändert sich das Verhältnis. Nun kann die verderbte Natur des Staates geheiligt werden. Ein christlicher König (rex christianus) hat kraft seines Amtes Gotte damit zu dienen, daß er Gesetze, die

1) Ja er scheut sich nicht einmal auszusprechen: si verum dicere volumus, est persecutio iniusta, quam faciunt impii ecclesiae Christi, et est iusta persecutio, quam faciunt impiis ecclesiae Christi, Ep 185, 2. Vgl. Ep. 93: von jeher hätten die Bösen den Guten, die Guten den Bösen Verfolgung bereitet, aber in verschiedener Absicht, jene indem sie durch Ungerechtigkeit Schaden zufügten, diese indem sie durch Zucht zur Besserung ermahnten. Je nach dieser verschiedenen Absicht bemesse sich, ob es unrecht oder recht gethan sei. Es zeigt sich hierin sein Verhalten als die notwendige Konsequenz seines Kirchenbegriffs. — Dagegen hielten die Donatisten die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat im Prinzipe fest, während sie freilich thatsächlich an Gewaltthätigkeiten und Verfolgungen ihre Gegner noch überboten; was ihnen dann hinwiederum Augustin vorhielt. Daß er seinerseits für ein möglichst mildes Strafverfahren gegen die Donatisten war, ändert am Prinzipe nichts.

2) Vgl. dazu u. A. E. Löning, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts I, 83 ff. Mit Unrecht aber erblickt derselbe S. 77 bereits die mittelalterliche Unterwerfung des Staates unter die Kirche im Keim in dem von Chrysostomus (in ep. II ad Cor. h. 15, 4. 5) behaupteten Vorzug der geistlichen vor der staatlichen Gewalt. Die Aug. eigentümliche Forderung des Dienstes des Staates gegen die Kirche ist vielmehr treffend S. 89 hervorgehoben.

das Rechte gebieten und das Gegenteil verwehren, gibt und mit Energie handhabt. Das Gebiet dieser Pflicht erstreckt sich aber auch auf die Kirche seines Herrn, auf den Schutz und auf die Verteidigung derselben gegen Unbilden. Nicht umsonst ist der Obrigkeit das Schwert in die Hand gegeben: sie soll es brauchen gegen die Verächter der Wahrheit und des Rechts, gegen die Verstörer der Religion[1]). Mit diesen Grundsätzen rechtfertigt Augustin nicht nur die älteren kaiserlichen Strafgesetze gegen das Heidentum als leges religiosas, er vindiciert der christlichen Obrigkeit das Recht, in die inneren Angelegenheiten und Dissidien der Kirche einzugreifen: „Unter den Werken des Fleisches, von denen der Apostel (Galat. 6) sagt, daß sie von dem Reiche Gottes ausschließen, nenne er auch die Häresien, und wenn nun bei einigen derselben Niemand die Pflicht des Kaisers mit Strafen einzuschreiten in Abrede stellen werde, ob denn nicht eben diese Pflicht auch auf die übrigen Werke sich erstrecke, die doch von dem Apostel unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet würden, und namentlich auch auf die seelenmörderischen Werke der Häresie?" — Warum sollte also die Kirche bei ihrem gegenwärtigen Verhältnis zum Staate nicht das Recht haben, das Einschreiten der christlichen Obrigkeit zu verlangen, „warum sollte sie, da ihr diese Macht zur Seite steht, ihre verirrten Kinder nicht zur Rückkehr zwingen, wenn diese Andere zwangsweise ins Verderben gebracht haben? Gehört dies nicht ad diligentiam pastoralem? Es handelt sich ja dabei um das Heil der Seelen, es handelt sich um die Erhaltung der katholischen Wahrheit, um den Schutz der katholischen Kirche". Bis zu diesem Äußersten führt den Augustin die Konsequenz seines Kirchenbegriffs[2]). Wir sehen im voraus die unheilvolle Tragweite davon.

1) Zu Ps. 72, 11: quis mente sobrius regibus dicat, nolite curare in regno vestro a quo tenetur vel oppugnetur ecclesia domini vestri? non ad vos pertineat, in regno vestro quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus? Serviant reges terrae Christo etiam leges ferendo pro Christo.

2) Ep. 93. Ep. 105, insbes. Ep. 185 (bei Migne IX, 799—810) und contra Parmen. I, 10. c. Gaud. I, 20. — Dabei hat die Kirche dem Staate vorzuschreiben, wie er für das Beste der Kirche zu sorgen hat. Ep. 33: Pro ecclesiae utilitate missus es . . Si non audis amicum petentem, audi episcopum consulentem. Quamvis, quoniam christiano loquor, maxime in tali causa non arroganter dixerim, audire te episcopum convenit iubentem. Ebenso ep. 134, 4.

Peripherisches.

Im Zusammenhang mit der dargelegten Lehre von der Kirche und dem eigentümlichen Sakramentsbegriff Augustins (s. u.) erhielt die Lehre von der Taufe einige nähere, von den bisherigen abweichende Bestimmungen. Die Frage nach der Taufe der Häretiker und Schismatiker gab dazu den Anlaß[1]).

Es war seit dem zweiten Jahrhundert wenn nicht allgemeiner doch in den meisten Kirchen herrschender Grundsatz, daß die Ketzertaufe ungiltig sei,[2]) dagegen in der römischen Kirche hielt man sie, wenn sie anders auf den Namen der Trinität oder doch Christi erteilt worden war, für giltig — und ergänzte sie beim Eintritt in die Kirche durch Handauflegung. Der Bischof Cyprian von Karthago verteidigte (nach dem Vorgang Tertullians, de bapt. 15) die erstere, auch in Afrika herkömmliche Sitte auf Grund seiner obigen Anschauung von der Kirche und seiner realistischen auf eigener Erfahrung ruhenden Überzeugung vom Wesen und von der Wirksamkeit der heiligen Taufe. Sie ist ihm die Thür zum Leben, sie wirkt Vergebung und Reinigung von Sünden, sie wirkt die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, sie macht den Empfänger zum Tempel des dreieinigen Gottes[3]). Wie nun die Kirche nur Eine ist, so auch die Taufe (unum baptisma — quia una ecclesia).

---

1) Wir knüpfen damit an S. 419 und 440 oben an.

2) Eine afrikanische Synode unter Agrippinus (Cypr. ep. 71, 4. 73, 3), wie orientalische zu Ikonium und Synnada (Firmilian ep. Cypr. 75, 7. Dionys von Alex. bei Eus. VII, 7, 5. 5, 5) hatten sich dafür ausgesprochen (die zu Ikonium auch für die Wiedertaufe der Montanisten). Vgl. u. a. Fechtrup, d. hl. Cyprian (1878) S. 194 f., welcher jedoch unrichtig den Einfluß Tertullians dabei überschätzt.

3) Ep. 73: remissio peccatorum et sanctificatio . . inde (a bapt.) incipit omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio. So eng verknüpft Cypr. Taufe, Sündenvergebung und Wiedergeburt, daß er Ep. 73, 12 sagt: Si baptizari quis apud haereticos potuit — utique et remissam peccatarum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, et sanctificatus est. Si sanctificatus . . templum Dei.

Und diese Eine Taufe kann und darf nur in der Einen katholischen Kirche erteilt werden. Denn nur sie hat die Macht und das Recht, Sünden zu vergeben, sie allein besitzt den heiligen Geist und in ihren Klerikern die legitimen Organe zur Mitteilung desselben. Ihre Taufe ist also immer wirkungskräftig[1]). Hiegegen extra ecclesiam baptisma esse non potest. Die von den Häretikern — den Unterschied von Schismatikern und Häretikern berücksichtigt er nicht — erteilte Taufe ist daher, auch wenn sie legitim vollzogen wird, auch wenn die Empfänger den Glauben der Kirche äußerlich bekennen, doch keine Taufe, und müssen dieselben, wenn sie in die Kirche aufgenommen werden wollen, nicht sowohl wiedergetauft (rebaptizare) als erst getauft werden. So streng bindet Cyprian Giltigkeit und Heilswirkung der Taufe an die Kirche und deren Organe[2]), wobei er jedoch voraussetzt, daß sowohl die Spender als die Empfänger ächte Glieder der Kirche sind und als solche, ihres Geistes teilhaftig, im Glauben derselben stehen[3]). Die Unbeflecktheit des Bischofs durch notorische Sünden (Todsünden) ist unerläßliche Bedingung. Den Häretikern fehlt der wahre Glaube, der sich nur innerhalb der Kirche findet[4]), während man bei Katechumenen, die vor der Taufe oder als Märtyrer sterben, um ihre Seligkeit nicht besorgt zu sein braucht, wenn sie im Glauben der Kirche standen.

---

1) S. die vorige Anmkg. und ep. 74: baptisma esse sine spiritu s. non potest.

2) Ep. 73 ad Iubaianum, der Beschluß der afrik. Synode v. J. 256 Vgl. ep. 71. ep. 73, 21: haeretico nec baptisma publicae professionis nec sanguinis proficere ad salutem potest: quia salus extra ecclesiam non est.

3) ep. 73, 4: Si fides una est nobis et haereticis, potest esse et gratia una. Si eundem Patrem, Fil. et Spir. s. eandemque ecclesiam profitentur nobiscum . . potest illis et baptisma unum esse, si est fides una. Sed longe alia est apud Marcionem . . et apud caeteros haereticos fides.

4) Ep. 66, 5—7. ep. 70, 2: Quis potest dare, quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritualia agere, qui ipse amiserit spiritum s.? — Ep. 73 zu Ioh. 20, 21—23: unde colligimus, non nisi in ecclesiae praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere, remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid aut solvere . . . Ep. 72: Oportet sacerdotes et ministros, quia altari et sacrificiis deserviunt, integros et immaculatos esse. — Manche mit Cypr. sonst Übereinstimmende scheinen von dieser Bestimmung abgesehen zu haben.

Wesentlich derselben Ansicht war noch Ambrosius [1]).

Der heftige Streit, der sich darüber zwischen Cyprian, dem sich die afrikanischen Bischöfe anschlossen, und zwischen dem anmaßenden römischen Stephanus entspann und der bis zu einer Kirchentrennung führte, gehört in die Kirchengeschichte [2]); die Weise aber, wie Augustin im Kampf mit den Donatisten die römische Praxis verteidigte, enthält ein folgenschweres dogmatisches Moment.

Es erklärt sich aus der Kombination seines Kirchenbegriffs mit seinem Sakramentsbegriff. Er bestimmt denselben, zuvor so überaus schwankenden, näher. Die Sakramente, Taufe und Abendmahl [3]), sind ihm die Mittel, die den Zusammenhang der Einzelnen mit der Kirche vermitteln und festigen (Serm. 218, 14). Gliedliche Einverleibung in den Organismus des Leibes Christi und damit in den Bereich, innerhalb dessen sein Geist Glauben und Liebe wirkend waltet, ist ihre Wirkung. Ihr eigentümliches Wesen definiert er so: invisibilis gratiae visibile signum . . . näher sacramenta sunt signacula rerum divinarum visibilia, sed res ipsae invisibiles in eis honorantur. Sie tragen also den Charakter der Bildlichkeit, „sie werden Sakramente genannt, weil in ihnen ein anderes gesehen (videtur), ein anderes gedacht wird" (intelligitur). Die durch die Zeichen versinnbildlichte Sache (res sacramenti) ist die Gnade, heilende, heiligende Kraft [4]); das, was beide, das sacramentum und die res sacramenti, verbindet, das Wort der Einsetzung: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum (tract. 80, 3 in Ioh.). Die Wirkung dieser im Sakrament versinnbildlichten Gnade ist aber nicht in der Weise an die sichtbaren Zeichen gebunden, daß sie ihnen inhäriere und mittelst derselben sich vollzöge (wie bei den meisten griechischen VV.), sie beruht auf der Freiheit des göttlichen Geistes, des Spenders der Gnaden, und ist durch die subjektive Gesinnung des Empfängers bedingt: Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti (ib. 26, 11).

---

1) S. Deutsch a. a. O. S. 41.

2) Vgl. O. Ritschl. S. 110 ff.

3) Aug. braucht das Wort häufig im weitesten Sinn von den verschiedenen Kultushandlungen, im engeren Sinn von Taufe und Abendmahl: sacramenta quibus formatur ecclesia. Vgl. zum flgd. den Artikel „Sakramente" von Steitz, Herzog's Real-Encycl. XIII. Umgearbeitet in der 2. Aufl. von Hauck.

4) de catech. rud. 26. ep. 98. Tract. in Ioh. 26, 15. Serm. 272. de bapt. V, 21.

Aus diesen folgereichen Bestimmungen ergibt sich nun dem Augustin einerseits die schlechthinige Notwendigkeit der Sakramente zum Heil[1]), andererseits, daß die Ungläubigen zwar das Sakrament (das Bild der Gnade) aber nur die Gläubigen der Gnade selbst empfangen.

Von diesen Grundsätzen macht nun Augustin Anwendung im donatistischen Streit. Die donatistische Spaltung beruhte in ihrem weitern Verlauf zum Teil mit auf der Verdrängung der alten afrikanischen Taufpraxis durch die römische[2]). Die Donatisten hielten, wie Cyprian, daran fest, daß nur innerhalb der katholischen Kirche — nicht auch bei Schismatikern — die Taufe erteilt werden könne, ebenso daß jede sakramentale Handlung eines Bischofs, der durch eine Todsünde eo ipso aufgehört habe Glied der Kirche zu sein, nichtig sei. Nur erklärten sie nun auch alle mit solchen Bischöfen und von ihnen Geweihten in Gemeinschaft Stehenden für Schismatiker und sämtliche von ihnen vollzogenen kirchlichen Weihehandlungen für ungiltig und unrein. Im Gegensatz hierzu zieht Augustin die Konsequenzen aus seinem Kirchen- und Sakramentsbegriff. Es sind folgende:

Der Akt der Taufe ist so gethan, daß durch die äußerlich leibliche Handlung der ministri Gott (Christus, der heilige Geist) selbst innerlich wirkt, was das Sakrament bedeutet: Vergebung der Sünden und Wiedergeburt[3]); daher die objektive Heiligkeit desselben: baptisma ipsum per se sanctum est, propter illum, cuius est[4]). Während Cyprian aus seinem Kirchenbegriff die Ungiltigkeit

---

1) De pecc. mer. et rem. I, 24: praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum caelorum sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam pervenire. Vgl. in Ioh. 26, 15. de corr. et gr. 7: sine illo sacramento nemo intrat in regnum Dei. c. duas ep. Pel. II, 6.

2) Völter, der Ursprung des Donatismus S. 170.

3) Am vollständigsten Ep. 98 zu Ioh. 3, 5: aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus s. operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerat hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. de bapt I, 11. IV, 24. Serm. 71 (V, 1). Die remissio culpae wird besonders in den antipelag. Schriften betont, z. B de pecc. mer. I, 39 cont. duas epist. Pel. 1, 13.

4) Die vorige Anmkg. und de bapt. IV, 11. 22: sacramentum — quod ministrorum opere corporaliter adhibetur, sed per quod Deus consecrationem hominis spiritualiter operatur. cont. Cresc. gr. II, 21: invisibiliter per ministros ille baptizat, cuius est visibile baptisma et invisibilis gratia.

der Ketzertaufe folgert, sucht Augustin aus seinem Sakramentsbegriff zu erweisen, daß die Taufe überall, wo sie richtig, d. h. im Namen der Trinität, erteilt wird, ihren sakramentalen Charakter, ihre objektive Geltung habe und behalte, auch bei den Häretikern und Schismatikern: nämlich vermöge dessen, nicht was sie von diesen hat, sondern was ihr von der Kirche her eignet. Denn die Häretiker vollziehen, indem sie taufen, wenn auch unrechtmäßiger Weise, doch immer nur die Eine Taufe, die sie von der Kirche herübergenommen haben, und wir Katholiker anerkennen deshalb hinwiederum in ihrem Lager das Feldzeichen unseres Imperators (imperatoris nostri signa IV, 10). Daher: extra ecclesiam (catholicam) potest esse baptismus. Christi baptisma ubique sanctum est, et quamvis apud haereticos et schismaticos tamen haeresis et schismatis non est. Die Unwürdigkeit der Spender oder Empfänger ändert daran nichts[1]), weil das Sakrament nicht auf deren Subjektivität, sondern auf Gottes Wort und Geist beruht. Mit höchster Energie und Entrüstung erklärte sich Augustin von da aus gegen die Wiedertaufe. Er sah in ihr den frevelhaften Versuch einer Menschenhand, das göttliche Geschenk der Taufgnade wieder aus den Seelen zu reißen (sacramenti violatio atque rescissio), es handle sich dabei um Seelenheil und Seelentod: „Thue es nicht, ruft er einem donatistischen Bischof zu, habe Erbarmen mit einer fremden Seele und habe Erbarmen mit deiner eigenen Seele" (Ep. 106).

Hiernach, scheint es, wird er der Taufe auch bei den Häretikern oder doch bei den Schismatikern eine Heilswirkung zuerkennen müssen. Aber sein Begriff von der (kath.) Kirche und von der Separation gestattet ihm diese Konsequenz nicht. Und so schreitet er fort zu dem weiteren Satz: sacramentum in schismate acceptum prodesse non potest. Den Häretikern und donatistischen Separatisten gibt die Taufe keinen Teil am Reiche Gottes, keine Sündenvergebung, keine Gotteskindschaft, weil ihnen das Band zur Kirche, die Gemeinschaft des Friedens und der Liebe fehlt. Nur inner-

---

Sermo 100, 10: Spiritus dimittit, non vos . . Deus baptizat, non vos. Epist. 105.

1) de bapt I, 19. 11. IV, III, 10. 11. 21: non auget aut minuit baptismi sanctitatem vel bonum vel malum hominis meritum. V, 21: nulla eorum perversitate violari potest sive intus sive foris. VI, 21. c. Cresc. I, 29. Es verhält sich damit wie mit dem objektiven Worte Gottes, welches heilig bleibt, auch wenn es von unheiligem Munde ausgesprochen, wahr, auch wenn es nicht verstanden oder mißbraucht wird.

halb der katholischen Kirche kann sie ihre Segenswirkungen ausüben: baptismus ecclesiae potest esse extra ecclesiam, munus autem beatae vitae (salus) non nisi intra ecclesiam reperitur[1]). Die Härte dieses Grundsatzes mildert sich jedoch sofort dadurch, daß ihn Augustin — entsprechend seiner Unterscheidung zwischen corpus domini verum et simulatum und gemäß seinem Sakramentsbegriff — auch auf die Glieder der Kirche selbst anwendet. „Auch innerhalb ihrer (intus) sind Taufe und Sündenvergebung keineswegs unzertrennlich verbunden, so wenig als Taufe und Herzensbekehrung." Wer sie als Heuchler empfängt, hat keinen Teil am Himmelreich, eben so wenig, wer als Geiziger, Habsüchtiger, Liebloser, Lasterhafter u. s. w. Er spricht sich darüber in seiner Schrift über die Taufe IV, 24 so aus: „Sündenvergebung kann zwar ohne die Taufe nicht erteilt werden, wohl aber Taufe ohne Sündenvergebung, und dies ist überall der Fall wo die rechte Herzensgesinnung fehlt. Erst durch die Verbindung von Bekehrung und Taufe wird das Heil gewirkt. Bei Abraham trat zu der Gerechtigkeit des Glaubens die Beschneidung als Zeichen der Gerechtigkeit hinzu, bei Cornelius schloß sich an die Heiligung durch die Gnade des heiligen Geistes das Sakrament der Wiedergeburt an. Keines ohne das Andere[2]). Dies ist die Regel. Ausnahmsweise könne auch Herzensbekehrung ohne Taufe zum Heile führen, wie bei dem Schächer am Kreuz, wo dann Gottes sonderliche Gnade den Mangel des Sakraments ersetze, oder umgewandt bei Kindern, die in den Gemeinglauben der Kirche getauft werden und wenn sie auch noch keinen bewußten Glauben haben, doch der Gnade kein positives Hindernis entgegenstellen[3]); nicht aber da, wo sich der Mensch mit Willen vom Sakramente ausschließt, denn dies sei Verachtung desselben, Versündigung daran". Am a. O. macht Augustin noch bestimmter den Segen abhängig von der Friedensgemeinschaft mit der Kirche, überhaupt von der

---

1) de bapt. I, 10. 11. IV. 1, 17. 22. 23. VI, 12: potest quis baptizari aqua et non nasci de spir. s. c. Crescent. 26. 28. Mit der oben erwähnten Unterscheidung eines doppelten Seins operiert Aug. auch hier.

2) Vgl. IV, 25. 26: Quibus rebus ostenditur, aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri; nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus, consequens esse, ut et alterum desit ff. I, 12. IV, 22. V, 21, VI, 12; vgl. Reuter 217.

3) Ep. 98, 9: parvulus (qui) etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter participet. Serm. 294. 12. 18. contr. duas epp. Pelag. I, 40.

Liebe, die der heilige Geist in's Herz ergießt und die der Sünden Menge bedecket[1]). Er geht auf diesem Wege so weit, daß er Wesen und Segen der Taufe aufs schärfste scheidet, ja bisweilen ihr an sich alle und jede Wirkung abzusprechen scheint[2]).

Dennoch ist dies Augustins Meinung nicht; der Widerspruch gegen die oben behauptete Notwendigkeit des Sakraments ist nur ein scheinbarer. Denn nicht nur spricht er es häufig als allgemeinen Grundsatz aus: sacramento divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium (de bapt. III, 12 c. Cresc. I, 26); er wirft selbst einmal die Frage auf: was denn die Taufe als solche wirke? und antwortet: „jedenfalls viel (plurimum valet), obwohl, worin es bestehe, schwer zu sagen sei" (IV, 23); er sagt, daß sie dem Täufling einen character dominicus verleihe, den auch Häresie und Abfall nicht austilge, daß ihr eine göttliche Kraft beiwohne, die weder durch die aequitas eines Menschen vermehrt, noch durch die iniquitas irgend eines gemindert wird[3]); er gibt es zu, daß auch die Kirche der Donatisten Kinder erzeuge, d. h. Wiedergeburt wirke — wenn auch nur für einen verschwindenden Moment[4]). Und dies ist eben jene Einpflanzung in den Organismus des Leibes Christi, von der wir sagten[5]). — Vermöge dieses Verhältnisses geschieht es, daß sobald auf Seite des Täuflings Bekehrung eintritt, die Kraft der einmaligen Taufe bei ihm wirksam wird zur Erlassung der Sündenschuld und zur Heiligung[6]);

---

1) z. B. a. a. O. I, 9. 11 III. 13—16. 18. cont. lit. Petil. p. 333: dissensio et divisio facit haereticos, pax vero et unitas (et charitas) facit catholicos.

2) de bapt. III, 14: non interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad quaestionem sacramenti nihil interest. VI, 12: potest quis baptizari et non nasci de Spiritu s. In ps 77 c. 2: commune est lavacrum regenerationis, sed ipsa gratia cuius ipsa sunt sacramenta non communis. Vgl. d. Anm. auf d. vor S. u. Reuter 242 f. S. auch ob. S. 595 A. 1. wie Aug. selbst unter Umständen außerhalb des theokratischen und sakramentlichen Verbandes göttliche Gnadenwirkung anzuerkennen bereit ist.

3) V, 15. VI, 1. c. Cresc. 1, 30. ep. 173. Tract. in ep. Ioh. V.

4) I, 10.

5) S. Dieckhoff, theol. Zeitschrift, Jahrg 1 Heft 4 S. 538. 549.

6) de bapt. c. Don. I, 12. II, 7: tunc prodesse coepit ad remissionem peccatorum et ad sanctificationem vitae. III, 10. 13: incipit valere idem baptismus ad dimittenda peccata.

ja daß sie überhaupt durch das ganze Leben des Christen hindurchwirkt, als die bleibende Voraussetzung der Vergebung und Reinigung bis in das Reich der Herrlichkeit hinein[1]). Es gehört zu den schönsten, selten beachteten Zügen der Augustinischen Lehre, diesen Punkt wenigstens angedeutet zu haben, während er den organischen Zusammenhang zwischen Geist, Wort und Element noch nicht klar genug durchschaut hat[2]).

Dieser Mangel macht sich weit stärker in seiner Lehre vom **Abendmahl** geltend, worüber er sich übrigens nur kurz ausspricht. Anknüpfend an seinen Sakramentsbegriff (Ep. 98, 9) betrachtet er Brod und Wein als figura corporis et sanguinis Christi, als ein signum seines Leibes[3]), und versteht unter dem Übersinnlichen, auf welches dieses sichtbare Zeichen hindeutet, bald den geistlichen Leib des Herrn (die societas corporis et membrorum suorum), die heilige Kirche, bald die Gemeinschaft mit Christo selbst[4]). Über den Genuß aber sagt er: „Christi Leib essen und sein Blut trinken, das heiße in Christo bleiben und ihn bleibend in sich haben", ja sogar: manducare carnem Christi id est recordari in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa est[4]).

1) Hptst. de nupt. et conc. I, 33: Si hoc (Ephes. 5, 25 ff.) accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata, quae omnia nunc dimittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur: non ut baptisma, quoties peccatur, toties repetatur; sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? Hier der Grund der täglichen Erhörung der fünften Bitte des VU. Itemque eleemosynarum largitas et beneficentia quantalibet cui tandem ad dimittenda sua peccata prodesset, si baptismus non esset? Postremo regni caelorum ipsa felicitas, ubi non habebit ecclesia maculam . . . quorum erit, nisi baptizatorum?

2) Daß dabei seine Prädestinationslehre mit eingewirkt habe, finde ich in den ang. Schriften nicht ausgesprochen. — Die noch viel schärfere Scheidung der bez. Momente bei Jovinian scheint auf einer völlig spiritualistischen Ansicht zu beruhen.

3) in Ps. 3, 1 c. Adiamant. 12, 3. de doctr. christ. 16.

4) Orat. in monte 77, 7. tract. in Ioh. 26, 15. de civ. D. XXI, 25. Vgl. die Negation: de pecc. merit. et rem. II, 26: quod (catechumeni) accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum tamen est, quoniam sacramentum est.

5) in Ioh. tr. 26, 18: de civ. D. XXI, 25. 4 zu Joh. 6, 57. Serm. 130:

Anderwärts drückt sich Augustin wohl realistischer und dem liturgischen Sprachgebrauch entsprechender aus z. B. ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dat[1]); allein er lehrt ausdrücklich, daß Christus nach dem Hingang zum Vater nur seiner Gottheit, nicht auch seinem an einem bestimmten Ort im Himmel existierenden Leibe nach auf Erden gegenwärtig sei: secundum corpus in caelo est[2]). Er ist also Symboliker im eigentlichsten Sinne, wie er denn auch hier die geistliche Mitteilung ganz von den sichtbaren Elementen trennt[3]). — Dem analog gestaltete sich auch seine Lehre vom Opfer im Abendmahl. Er nennt es sacrificium corporis Christi, sagt auch ohne weiteres, daß da Christi Leib und Blut geopfert werde, meint aber keine wirkliche, wiederholte Opferung des Leibes Christi, sondern es ist ihm das Bild eines zweifachen Opfers: des am Kreuz geschehenen, memoria peracti sacrificii, und der dankbaren Hingabe der erlösten Seele, der Selbsthingabe der Gemeinde in Glauben und Liebe[4]).

Mit dieser seiner Gesamtanschauung steht indessen Augustin ziemlich allein[5]). Die übrigen lateinischen VV. gehen in der von Ambrosius eingeschlagenen Bahn. Leo I. gehört jedenfalls nicht zu den Symbolikern. Denn er ermahnt Serm 91, 3 (zu Joh. 6, 53): „Ihr sollt an dem heiligen Tische so teilnehmen, ut nihil prorsus de veri-

---

manducare heißt refici, bibere = vivere, vitam habere . . tunc autem hoc erit, si, quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducatur, spir. manducetur. — de doctr. chri. 16. Dazu tract. in Ioh. 25, 12: quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti.

1) Die oft angef. Worte: hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce, hoc in calice, quod manavit ex latere wollen sich bei Aug. nicht finden. Sie stehen weder in den Serm. ad neoph., noch de pecc. mer. et remiss. II, 16.

2) Serm. 264, 4. ep. 187, c. 3 u. c. 13: Christum — ubique totum praesentem esse non dubites tamquam Deum — et in loco aliquo propter veri corporis modum (S. II, p. 835. 848. tr. in Ioh. 27: cum sit in caelo, non est in terra). Vgl. Rückert 368.

3) Doch führt Rückert 370 einige Stellen an, aus denen man für sich genommen auf eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes schließen könnte. de bapt. c. D. V, 9. Es sind dies wohl Anklänge an seinen Lehrer Ambrosius.

4) de civ. D. X, 5. c. Faust. m. XIX, 18. ennar. in Ps. IV, u. T. IV, 19.

5) Nur Fulgentius v. Ruspe, wahrscheinlich auch Facundus v. Hermiane teilen sie, Rückert 373. 374.

tate corporis et sanguinis Christi ambigatis, und setzt zum Beweis hinzu: hoc enim ore sumitur, quod fide creditur, und von der Wirkung sagt er, „sie sei keine andere, als daß wir in das Fleisch und Blut, das wir empfangen, übergehen, um nicht nur geistlich, sondern auch dem Fleische nach mit ihm eins zu werden" [1]) Also reale Gegenwart und mündlicher Genuß. Den Ausdruck „Verwandlung" braucht er wohl nicht. Daß derselbe übrigens damals schon häufig in dem späteren Sinne genommen wurde, ersieht man daraus, daß Bischof Gelasius I. von Rom es für nötig hielt, sich ausdrücklich dagegen zu erklären: „Obwohl wir durch das Sakrament des Leibes und Blutes Christi göttlicher Natur teilhaft werden: „tamen non desinit substantia vel natura panis et vini" [2]). Aber Cäsarius v. Arles läßt seine Gegenwart im heiligen Mahle durch eine wunderbare, schöpferische Wirkung vermittelt werden und spricht (zum ersten Male) die Vorstellung aus, „daß das kleinste Stück des dargereichten Leibes so viel enthalte, als das Ganze, und jedes Teilchen den ganzen Leib: tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto.

Mittlerweile hatte sich auch im Abendland die Idee des Opfers im Zusammenhang mit der Verwandlungstheorie weiter ausgebildet. So symbolisch Augustin darüber dachte, so drückt er sich doch auf eine Weise aus, als ob er eine Opferung im eigentlichen Sinne meine, er nennt es sacrificium verissimum, und was darin geopfert wird, den Leib Christi. Als eine allgemein anerkannte Vorstellung setzt er das voraus. Ambrosius hatte gesagt: Christus assistit, quando Christus immolatur; eine ihm zugeschriebene (spätere) Schrift spricht nicht nur die Verwandlung in der stärksten Form aus, sondern kombiniert sie aufs engste mit dem Opfer [3]). Leo betrachtet die Abendmahlsfeier als das „das alttestamentliche Passah ergänzende und erfüllende Opfer, in

---

1) Serm. 63, 7. ep. 59, 2.

2) Münscher I, 504.

3) de sacramentis IV, 5 zu 1 Kor. 11, 26: Memores gloriosissimae eius passionis et resurrectionis et ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, calicem sanctum et panem vitae, et petimus, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum . . sicut suscipere dignatus es sacrificium patriarchae nostri Abrahae . Indem wir den Tod des Herrn verkündigen, verkündigen wir die Vergebung der Sünden: quotiescunque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur . . debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Opp. Ambr. II, 465. Migne.

welchem Leib und Blut des Herrn Gotte als hostia dargebracht wird," ohne auch nur mit einem Wort auf eine symbolische Oblation hinzudeuten. Die Ausdrücke conficere corp. et sang. Christi und offerre sind bereits ganz allgemein geworden. — Dazu kommt der Gedanke, daß die bei diesem Opfer von der Gemeinde gesprochenen Gebete denen, für welche sie dargebracht werden, zum größten Nutzen gereichen, auch den Seelen der abgeschiedenen Gläubigen. Wir sind dieser Vorstellung schon früher in der griechischen Kirche begegnet[1]), jetzt auch im Abendland. Ausgehend von dem Gedanken, daß die diesseitige streitende Kirche mit der Gemeinde der Vollendeten Einen großen Organismus bilde, schrieb man diesen Fürbitten eine bis ins Jenseits hinüberreichende Kraft zu: „Nimmermehr sind die Seelen der frommen Verstorbenen von der Kirche getrennt, sonst würde bei der Kommunion des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden" . . „Es ist nicht zu leugnen, daß die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit der Ihrigen erleichtert werden (relevari), wenn für sie Fürbitten geschehen oder das Opfer des Mittlers dargebracht wird, oder Almosen in der Kirche gegeben werden", predigt Augustin[2]). An denselben Gedanken schloß sich bei ihm auch der von einer Läuterung abgeschiedener Seelen in der Zeit zwischen dem Tode bis zur Auferstehung an. „Sie werden da aufbehalten in geheimen Kammern, so wie jede entweder Ruhe oder Elend verdient, je nachdem sie gehandelt hat bei Leibesleben[3]). Der durchschlagende Unterschied zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis, zwischen Gottlosen und Gerechten bleibt; aber unter den letzteren gibt es solche, die noch auf einer sittlichen Mittelstufe stehen, die auf den guten Grund (Christus) auch Heu und Stoppeln bauen. Nach 1 Kor. 3, 13 können nun auch derartige Christen selig werden, jedoch wie durch's Feuer, d. h. nicht ohne den Schmerz, der mit dem Läuterungsfeuer der Trübsal und mit der Hinwegschmelzung der unlautern und irdischen Elemente, die sie noch an sich haben (denn dies sind die Stoppeln), unzertrennlich verbunden ist. Tale aliquid, setzt Augustin hinzu, etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est,

---

1) Bei Cyrill v. Jerus. cat. myst. 8—10. Da heißt es: „Wenn wir Gotte für Verstorbene, auch wenn sie Sünder sind, Gebete darbringen, bringen wir den für unsere Sünden geschlachteten Christus dar, *ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν*. Vgl. Chrysostomus S. 421.

2) enchirid. c. 30. Serm. 172.

3) enchirid. e. 10, 110.

man kann fragen: ob etwa einige Gläubige durch ein Reinigungsfeuer, je nachdem sie vergängliches Ding mehr oder minder geliebt haben, langsamer oder schneller gerettet werden" [1]). Also ein ignis purgatorius nach dem Tode. Gerade denjenigen nun, die in diese Kategorie fallen, sind die Fürbitten, Oblationen und Almosen der Kirche sonderlich von Nutzen. „Denen sie aber nützen, nützen sie dazu, ut sit plena remissio aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio" [2]). Nur erst als eine Vermutung spricht das Augustin aus. Er läßt es zweifelhaft, ob es nicht mit dem Feuer des Weltgerichtes zusammenfalle. Aber schon Cäsarius beschreibt das Feuer, von welchem 1 Kor. 3 redet, als ein solches, durch welches diejenigen, so noch geringere ungebüßte Sünden haben, longo tempore cruciandi sunt, ut ad vitam aeternam sine macula et ruga perveniant, während die mit schweren Sünden beladenen in das ewige Feuer des Todes gestürzt werden [3]).

Alle diese Momente faßte dann Gregor der Große in Eins zusammen. Er lehrt im Abendmahle eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wozu der heilige Geist durch seine Infusion bei der Konsecration die irdischen Elemente macht. Jeder einzelne Christ, der es empfängt, mit welcher Gesinnung immer, genießt den Einen Leib des Herrn, jeder das Ganze: in singulis portionibus totus est Christus. Und dieses Sakrament ist zugleich ein Opfer, — ein sich stets wiederholendes Opfer (quotidianum immolationis sacrificium) zu unserer Versöhnung: „So oft wir ihm das Opfer seines Leidens darbringen, so oft erneuern wir seine Passion zu unserer Absolution" [4]). Allerdings hat dieses Opfer auch nach Gregor eine innerliche Seite. Es ist dabei darauf abgesehen, daß wir uns selber in Reue und Buße Gotte darbringen, in Hingabe des Herzens und Vergebung gegen Andere uns selbst zur Hostie machen; dann erst kommt es uns zu gute; aber diese subjektive Seite fällt mit der objektiven in Eins zusammen. In ihm wiederholt sich der Tod des Eingeborenen, welcher, obgleich er als der Auferstandene nicht mehr stirbt, in sich unsterblich und unvergänglich lebend (vivens), doch pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur [5]). „Kein Gläubiger

1) enchir. c. 69. de div. quaest. T. VI, 156.
2) enchir. c. 110. Zum Ganzen de civ. D. XXI, 24. 26.
3) Baur, D.-G. 2, 1 S. 433.
4) Lib. sacrific. V.
5) Dial. IV c. 58.

kann zweifeln, daß in dem Augenblicke solchen Opfers bei der Stimme des Priesters sich der Himmel öffne und die Chöre der Engel herabsteigen, daß das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und das Sichtbare mit dem Unsichtbaren eins wird." Es wirkt Vergebung der Sünden auch für die Verstorbenen, Befreiung aus irdischer und geistlicher Gefangenschaft, Linderung oder Vorbeugung des Fegfeuers. Die Gebete, die dabei für Lebende und Tote dargebracht werden, haben eine sonderliche Kraft. Doch fällt hier Kommunion und Immolation noch in Eins zusammen, und auch der Gedanke eines sacrif. memoriae klingt noch immer durch[1]).

Damit stehen wir am Schluß.

---

1) A. a. O. eius quippe ibi corpus sumitur, cuius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit hoc nobis sacrificium, quod absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Sein canon missae ist die bleibende Grundlage der römischen Liturgie geworden. Lau: Greg. der Gr. 486.

Abschluß und Übergang in's Mittelalter.

Es war die Aufgabe der nunmehr von uns durchlaufenen Periode, die großen Centraldogmen aus dem christlichen Gemeinglauben herauszuarbeiten. Diese Aufgabe hat sie, wenn auch nicht vollständig, doch zum größern Teile gelöst. Die griechische Kirche hat die auf der objektiven Seite des Christentums liegenden Momente, die Dogmen von der Gottheit des Sohnes, von der Trinität und von der Person Christi herausgebildet; die abendländische hat das erfahrungsmäßige Bewußtsein der Sünde und Gnade, göttlicher Gnadenwirksamkeit und menschlicher Thätigkeit ins Wort gefaßt und symbolisch fixiert; insbesondere die eminente Bedeutung der freien Gnade Gottes in Christo für das Heil des Menschen hat sich herausgestellt: Alles dies unter langen schweren Kämpfen mit grundstürzenden Irrtümern. Die Resultate dieser Arbeit werden als unveräußerlicher Erwerb auf die Folgezeit übergehen.

Neben diesen Centraldogmen hat sich uns auch eine Fülle von Erkenntnissen, Anschauungen, Gedanken über die darum her liegenden Stücke des christlichen Glaubens, über Erlösung und Versöhnung, über Sakramente, Heilsaneignung und christliches Leben dargeboten: noch nicht abgeschlossene Dogmen, erst Ansätze dazu, — teils im harmonischen Zusammenklang mit dem großen Hauptdogma, gesunde Schößlinge an dem reifenden Baum der christlichen Erkenntnis, teils aber auch unevangelische, falsch gesetzliche, hierarchische, von einer äußerlichen Auffassung des Christentums zeugende Auswüchse. Der folgenden Periode bleibt also noch Arbeit genug. Es wird sich fragen, welche von diesen Elementen den Sieg behalten.

Als die wichtigsten Angelpunkte, durch welche hindurch der Übergang aus der alten Kirche in das Mittelalter sich vermittelte, sind

zu bezeichnen Johannes v. Damaskus, Aur. Augustinus und der pseudonyme Dionysius Areopagita.

Johannes hat in seinem Hauptwerk, der ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθ. πίστεως, den gesamten Stoff der griechischen Theologie zusammengefaßt und systematisch zusammengeordnet, in einfacher Reihenfolge und unter reichlichster Benützung der namhaftesten Väter. Aus ihnen, namentlich aus Athanasius, Basilius, Gregor v. Nyssa, Chrysostomus (auch Dionys. Areop.), ganz besonders aber aus Gregor v. Nazianz, dem Theologen, entnahm er sowohl das Material als die Beweismittel, häufig in wörtlicher Anführung. Eigentümlich ist ihm nur die sorgfältige, schulmäßige Begriffsbestimmung und die scharfsinnige, dialektische Behandlung einiger Dogmen, wobei er dem Aristoteles und Porphyrius folgt. In der Christologie B. 3 hat er das Meiste geleistet; in B. 4 die Lehren von den Sakramenten eingehender, die von Glauben, Heilsordnung, Heiligung u. s. w. nur dürftig und ungenau erörtert. In der griechischen Kirche erlangte seine Dogmatik ein fast symbolisches Ansehen. Der mittelalterlichen Scholastik hat sie vornehmlich die Kenntnis der morgenländischen Theologie vermittelt[1]).

Von ganz einzigartiger Einwirkung auf die Folgezeit ward aber Augustin (mit Ambrosius). Er hat wie der Kirche die Stellung zugewiesen, in welcher sie sich als die Erzieherin der Völker des christlichen Abendlandes bewährte, so auch die Grundlinien gezogen, in denen sich Theologie und kirchliches Leben im Mittelalter bewegte. Dieser geistvollste aller Väter hat außer der Trinität die sämtlichen anthropologischen Lehrstücke selbständig und aufs scharfsinnigste durchgearbeitet, man kann wohl sagen, den gesamten dogmatischen Stoff thetisch, spekulativ, apologetisch und polemisch verarbeitet, und nach allen Seiten über alle dogmatischen, ethischen und kirchlichen Fragen einen reichen Schatz in seinen zahlreichen Schriften niedergelegt. Es ist aber nicht blos diese Detailarbeit, was seine Bedeutung erhöht ist seine ganze ein-

---

1) S. den eingehenden Art. von Landerer in Herzog's Real-Encycl. Bd. VI, 745: „Johannes gehört durch seine Art und Weise überhaupt jener Übergangszeit an zwischen der produktiven Periode der alten Kirche und der systematisch verarbeiteten, dialektischen der mittelalterlichen Scholastik, welche Übergangszeit einen überwiegend receptiven, kompilierenden, traditionalistischen Charakter an sich trägt." In der 2. Aufl. von A. Dorner VII, 29 ff. Eine zusammenfassende Wiedergabe des Inhalts seiner Schriften bei Langen, Joh. v. Dam. 1879.

heitliche Anschauung von dem Wesen des Christentums, als der tiefinnigen, persönlichen und zugleich kirchlich vermittelten Glaubens-, Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott — die Versenkung in die Tiefen des religiösen Gemütes, der Zug der mystischen Intuition, die seiner dialektisch-scholastischen Behandlungsweise der Gegenstände zur Seite geht. So ist er die höchste Autorität für das Mittelalter, der Vater der Scholastik und (wenigstens indirekt) der Mystik geworden.

Ersterer vornehmlich dadurch, daß er neben dem religiösen Inhalt auch ein Prinzip der wissenschaftlichen Methode aufstellte, welches für die Zukunft maßgebend geworden ist. Es ruht, ähnlich dem origenischen, auf der Gewißheit, die Augustin schon aus der Beschäftigung mit dem Platonismus aufgegangen war, daß es eine objektive absolute Wahrheit gebe, für welche die menschliche Vernunft das Organ ist[1]); auf seinem spätern Standpunkte faßt es sich in die beiden Sätze zusammen: fides praecedit intellectum; nisi credideritis, non intelligetis, und intellectus est merces fidei[2]). Der Inhalt der fides ist die göttlich geoffenbarte Heilswahrheit, wie sie in der heiligen Schrift niedergelegt und in der kirchlichen Lehre ausgeprägt ist. Dieses Objekt hat der Glaube zunächst einfach hinzunehmen — alles Glauben und Wissen beruht im letzten Grunde auf Autorität; von da aus aber kann und soll es auch zum Wissen kommen. Die Vernunft soll diesen Inhalt, der selbst, weil göttlich geoffenbart, wesentlich vernünftig ist, denkend erfassen, durchbringen, spekulativ begreifen, und es so zum intelligere bringen, dessen höchstes Ziel die göttliche Trinität, und welches eine höhere Stufe als der bloße Glaube ist: tempore autoritas, re autem ratio prior est[3]). Die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis beruht im allgemeinen darauf, daß ein absoluter Gegensatz zwischen dem göttlich Geoffenbarten und der in ihrem innersten Grunde gottverwandten menschlichen Vernunft nicht besteht, das Gelingen aber ist nicht nur

1) Ausführlich in Ritter's Geschichte der christl. Philos. Bd. 2, 217 ff. 238.

2) ep. ad Consent. 120, 5: fides praecedit rationem, qua cor mundatur . . ratio vera ad intelligentiam perducit, cui fides animam praeparat; habet et fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt.

3) Porro autem, qui vera ratione iam quod antea credebat intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit, — contra Cresconium gram. Über Wert und Grenze der Dialektik, T. IX. de doct. christiana, Anleitung zum Schriftverständnis, eine christliche Theologie.

durch die Energie der intellektuellen Thätigkeit, es ist zugleich durch den Willen, durch die liebende Versenkung in den Gegenstand bedingt. Denn wahrhaft erkannt wird das Göttliche so weit als man es erlebt [1]). Auf diesem Wege kann es geschehen: ut ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias.

Bei der Darstellung verfährt dann Augustin so, daß er überall von der Schrift, als von der höchsten Autorität, ausgeht, — er ist ein Schrifttheologie wie keiner vor ihm; aber die Autorität der Schrift beruht ihm doch wieder auf der der Kirche, die ihm dieselbe überliefert und verbürgt, und so stehen bei ihm die beiden Sätze, ohne sich auszuschließen, nebeneinander: ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me moveret autoritas, und: solis eis scripturarum libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre (didici), ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmiter credam. In Schrift und Kirche lebt derselbe Geist. — Daneben bedient sich Augustin stets auch der Dialektik, die er aus seinen platonisch-aristotelischen Studien gewonnen hat, mit Meisterschaft, insbesondere liebt er die Distinktion und Fragform, und ist dadurch auch formell das Vorbild der Scholastik geworden.

Der dritte, Dionysius Areopagita, wird gewöhnlich als der Begründer der mystischen Theologie im engeren Sinne bezeichnet. Er hat die Anschauungen zuerst ausgesprochen, welche die morgenländisch-griechische Kirche fortan beherrschen. Seine berühmten Schriften: de divinis nominibus, de hierarchia caelesti und de hierarchia ecclesiastica, mit Sicherheit seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts bekannt, möglicher Weise schon ein Jahrhundert älter, gehen auf den jüngeren Neuplatonismus (Porphyrius, Jamblichus, später Proklus) zurück, und enthalten ein System, welches in einer Vermischung neuplatonischer und christlicher Ideen besteht, oder vielmehr eine Einkleidung des Neuplatonismus in christliche Formen ist.

Der Grundgedanke des Systems ist, daß das höchste Ziel der Spekulation die unmittelbare Anschauung des Absoluten, das Absolute selbst aber das schlechthin Eine, Einfache und Bestimmungslose sei, — ein Sein, welches zwar Grund alles Seienden, selbst aber über alles Seiende weithin hinaus, ein schlechthin qualitätsloses Sein, ein Sein = Nichtsein ist: das Überseiende, Unnennbare. Alles konkrete Sein ist

1) de morib. eccl. cath. 47: vita aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus . . quid ergo agendum est, nisi ut eum ipsum, buem cognoscere volumus' prius plena charitate diligamus.

Ausfluß aus diesem Letzteren, ähnlich der Ausstrahlung aus der Sonne: eine unendliche Reihe geistiger, himmlischer, engelischer Potenzen bis zu den Menschen und den leblosen Wesen herunter, durch deren Gesamtheit hindurch das Eine Absolute sich darstellt und offenbart. — Die Zurückführung der Welt zu Gott geschieht durch die Vereinigung der Menschheit mit Gott in dem Gottmenschen. Er, in dem das Menschliche über sich selbst hinausgehoben und von der Gottheit durchdrungen ist, ist der Quell, von welchem aus die Umgestaltung der Menschheit in göttliches Wesen sich vollzieht. Dies geschieht in der Kirche, die somit das Werk Christi fortsetzt und vollendet, durch eine Stufenreihe von Geistesträgern (reinigenden Liturgen, erleuchtenden Priestern, vollendenden Hierarchen) und göttliches Leben in die Menschheit überleitenden Weihungen (heil. Gebräuchen, Sakramenten), welche das Übersinnliche abbilden und zu ihm aufführen.

Mittelst dieser mystagogischen Stufenleiter ist nun zu dem Letzten und Höchsten emporzubringen. Der Weg hierzu daher nicht der des reflektierenden Denkens, sondern ein teils intellektueller, teils praktischer Prozeß, näher, es ist der Weg der Verneinung und Bejahung, des Durchschauens der Symbole als wirklicher und doch inadäquater Träger des göttlichen Seins, der Abstraktion von allem Sichtbaren, Sinnlichen, und der Erhebung darüber mittelst ethischer Reinigung von allem Irdischen, wodurch man zum unmittelbaren Schauen (unio mystica) aufsteigt, oder vielmehr in den absoluten Grund sich versenkt, der ein heiliges, unaussprechliches Dunkel ist (κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις). Die Weisheit, die diesen Weg lehrt, ist die mystische Theologie. Der Mönch Maximus hat diese Schriften des Areopagiten, die bald zu großem Ansehen und weitgehendem Einfluß gelangten, kommentiert, Joh. Scotus Erigena in's Lateinische übersetzt[1]).

---

1) Vgl. Baur, K.-Gesch. II, 59 ff, besonders Steitz, Jahrb. f. d. Theologie Bd. XI, Heft 2 (1866) und W. Möller PRE.²